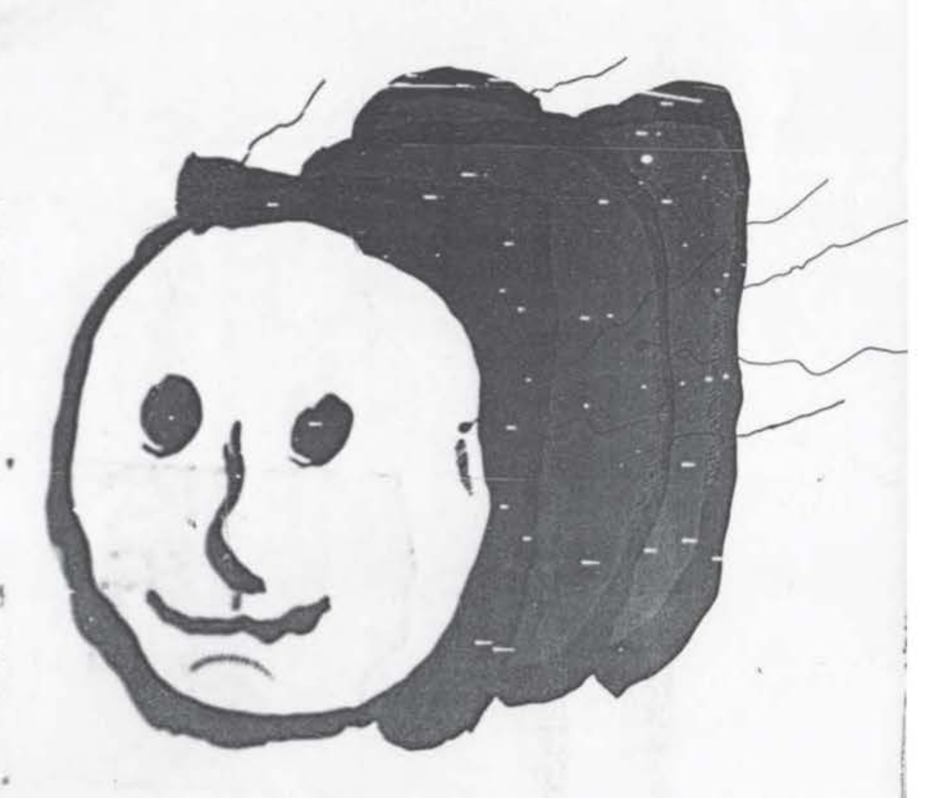
Creer, saber, conocer

Luis Villoro



siglo veintiuno editores

El autor ofrece un análisis sistemático de los conceptos epistémicos fundamentales: creencia, certeza, saber, conocimiento. Establece sus relaciones, por una parte, con las razones que justifican la verdad de nuestras creencias, por la otra, con los motivos (deseos, quereres, intereses) que pueden distorsionarlas. ¿Cuándo podemos afirmar que nuestros conocimientos están fundados en razones objetivas? ¿Cómo influyen en ellos nuestros deseos e intereses? Son algunas de las preguntas que se intenta responder. Villoro no trata sólo del conocimiento científico; distingue con precisión entre diferentes tipos de conocimiento que requieren procedimientos de justificación distintos. En todos los casos, creencias y conocimientos se comprenden tal como operan en concreto, en hombres reales, determinados por motivos personales, condicionados por circunstancias sociales. Así considerados, no son ajenos a la voluntad, ni pueden entenderse desligados de la práctica. Por ello el libro desemboca en un estudio de las relaciones de creencias y conocimientos con los preceptos que regulan la vida práctica en sociedad. Las condiciones de racionalidad de las creencias aparecen entonces como condiciones de realización de una vida racional y libre.

Luis Villoro ha sido, durante muchos años, profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente enseña en la Universidad Autónoma Metropolitana y en El Colegio Nacional. Ha publicado varios libros y numerosos artículos de filosofía y de historia de las ideologías. Entre los primeros, podemos destacar: *Los grandes momentos del indigenismo en México, El proceso ideológico de la revolución de Independencia, Páginas filosóficas, La idea y el ente en la filosofía de Descartes.*

ISBN 968-23-1694-4



siglo
veintiuno
editores



siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7º N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

edición al cuidado de eugenia huerta
portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 1982
quinta edición corregida, 1989
decimoctava edición, 2008

isbn 13: 978-968-23-1694-4

impreso y hecho en méxico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. DEL PROBLEMA Y DEL MÉTODO

Dos preguntas sobre el conocimiento

Este libro trata de responder a la pregunta ¿qué es conocimiento? Pero esa pregunta puede tener sentidos diferentes que obligan a respuestas distintas. El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre; es también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos. Puedo interrogar por las relaciones de ese proceso con otros *hechos* psíquicos y sociales, por su inserción en determinadas cadenas causales de acontecimientos que lo expliquen. A la pregunta se respondería poniendo a la luz la génesis, el desarrollo y las consecuencias del conocimiento. Ésa es tarea de diferentes ciencias. A la fisiología y a la psicología correspondería determinar los principios que explicaran el conjunto de procesos causales que originan el conocimiento, desde la sensación a la inferencia, así como su función en la estructura de la personalidad. A las ciencias sociales interesaría descubrir los condicionamientos sociales de los conocimientos compartidos y analizar las funciones que cumplen en el mantenimiento o transformación de las estructuras sociales. En cualquier caso, las ciencias intentarán responder fraguando teorías que den razón de las causas, funciones, resultados de ciertos hechos. ¿Y qué tiene que ver la filosofía con causas y efectos de hechos? Ése es asunto del conocimiento empírico y cuando la filosofía ha intentado suplirlo sólo ha engendrado caricaturas de ciencia.

Pero, la pregunta puede tener un segundo sentido. Puede referirse ya no a la génesis, sino a la justificación y validez del conocimiento, querer decir: ¿en qué *condiciones* algo puede calificarse de conocimiento? Entonces intentaré responder analizando las notas que permiten distinguir el conocimiento de las creencias que no lo son. Mi análisis me llevará a conceptos correlacionados: creencia, justificación, verdad, entre otros. Ya no me importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la

realidad. Para ello no tendré que observar ni medir relaciones causales entre hechos reales, tendré que analizar conceptos. Y ésa sí es tarea de la reflexión filosófica.

Porque la filosofía no es una ciencia. La filosofía no descubre nuevos hechos ni propone leyes que expliquen su comportamiento. La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos. Al hacerlo, pone en cuestión las creencias recibidas, reordena nuestros saberes y puede reformar nuestros marcos conceptuales. El análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia; la pregunta por la verdad y justificación de nuestras creencias compete a la filosofía, la pregunta por su génesis y resultados, a la ciencia.

La teoría del conocimiento ha sufrido de la continua confusión entre ambos géneros de preguntas. "Psicologismo", "sociologismo" podrían llamarse a los dos aspectos de esa confusión. El primero ha sido el más frecuente. A lo largo de la historia de la filosofía, las auténticas cuestiones filosóficas se han mezclado con explicaciones ingenuas acerca de la adquisición y desarrollo de nuestros procesos de conocimiento. Muchas obras de teoría del conocimiento son una mezcla de análisis conceptual con psicología especulativa precientífica. Esa confusión fue responsable del planteamiento de muchos falsos problemas filosóficos. El tratamiento de la percepción es un ejemplo. Desde la teoría de los *eidola* de los antiguos griegos hasta el sensualismo de Condillac, pasando por las *especies* de los escolásticos y las "ideas sensibles" de los empiristas, los filósofos se empeñaron en ofrecer explicaciones del origen de la percepción, que la fisiología y la psicología experimental arrumbarían definitivamente. Pero la confusión no se detiene en ese campo. La génesis de las ideas generales es otro tema que enfrentó a empiristas y racionalistas, durante más de dos siglos, en polémicas interminables. El genuino problema filosófico sobre la validez *a priori* de ciertos conocimientos se confundió a menudo con el problema psicológico del origen, innato o adquirido, de las ideas. Una confusión semejante revela, en fechas más recientes, el problema de la "constitución" de los objetos de conocimiento. Puede entenderse en dos sentidos: como pregunta por las condiciones de la objetividad y como indagación de los procesos genéticos que conducen a la formación de un objeto en la mente. La primera es una cuestión clásica de la filosofía, la segunda compete a una psicología genética. No faltan

investigaciones filosóficas importantes donde los dos planos se entremezclan y confunden.[1]

Si la confusión psicologista fue predominante en siglos pasados, la sociologista suele serlo en algunos autores contemporáneos. El problema del condicionamiento social de las creencias no puede suplantar el de su justificación. Ambos responden a preguntas distintas. El hecho de que un conocimiento esté determinado históricamente no permite concluir su falsedad, ni siquiera su carencia de objetividad; ni su verdad es tampoco garantía de que carezca de condicionamiento social. La reflexión filosófica no puede remplazar los resultados de una sociología del conocimiento de base empírica.[2]

Todo esto no quiere decir que los planteamientos filosóficos y científicos sobre el conocimiento no se requieran mutuamente. Pero sólo si no se confunden, si permanecen separados sus preguntas y sus métodos, pueden ser de utilidad recíproca.

El análisis filosófico requiere conocer las interpretaciones sobre el conocimiento a las que han llegado algunas ramas de la psicología y de la sociología. Muchos conceptos epistémicos tratados tradicionalmente por la filosofía forman parte de teorías psicológicas destinadas a explicar hechos observables. El filósofo no puede realizar un análisis de esas nociones sin contrastarlo con las definiciones que proponen los psicólogos. Se trata de conceptos que tienen en la actualidad un estatus fronterizo. No llegan a ser aún conceptos científicos, porque forman parte de teorías que no alcanzan una sistematización completa y no reciben en ellas una definición precisa. Las nociones de "creencia", "conducta", "actitud", "intención", "razón", "motivo", "conocimiento", "información", etc., suelen ser incorporadas a las teorías psicológicas con el significado vago que tienen en el lenguaje ordinario. En este estadio, en que las teorías psicológicas están aún insuficientemente estructuradas, el análisis filosófico puede servir para alcanzar una precisión y sistematización de los conceptos epistémicos, que facilite su incorporación a una teoría científica. ¿Cómo determinar, por ejem-

[1] Un ejemplo notable podría ser el tomo II de las *Ideen*... de Husserl (1952), donde a menudo no aparece clara la frontera entre el análisis fenomenológico y una descripción psicológica de procesos genéticos en los que se va constituyendo el objeto de conocimiento.

[2] Sirva de ejemplo la obra de Adam Schaff (1974), donde el problema de la objetividad del conocimiento no se distingue claramente del de su determinación histórica.

plo, en una teoría psicológica, las relaciones entre creencias y actitudes afectivas, entre saber y acción, si no se precisan antes esos conceptos? El análisis filosófico puede ayudar a lograr la precisión requerida.

Otro concepto fronterizo suministra un ejemplo más de la necesidad de relación entre el análisis filosófico y las interpretaciones científicas: el concepto de ideología. Si no se ha llegado a una teoría sociológica precisa de la ideología es, en gran medida, por la ambigüedad de ese concepto. Con todo, su utilización en estudios históricos y sociales ha resultado provechosa. El análisis de los distintos sentidos de "ideología", su definición precisa y la determinación de sus relaciones con los conceptos epistémicos fundamentales es un paso previo, indispensable, para la formulación de una teoría de la ideología que pueda tener pretensiones de explicar los hechos.

En todos esos casos, el análisis de los conceptos epistémicos puede servir, a la vez, al mejor planteamiento de problemas filosóficos tradicionales y al adelanto en la formulación de teorías científicas sistemáticas.

El análisis del Teetetes

Partamos pues de la situación actual en el análisis del concepto de "conocimiento". Casi todos los estudios analizan el conocimiento proposicional, es decir, el que se refiere a un hecho o situación expresados por una proposición. En castellano, esa forma de conocimiento se traduciría por "saber".

En pocos temas filosóficos podemos encontrar un consenso tan general como en la definición de "saber". La gran mayoría de los autores contemporáneos que escriben sobre teoría del conocimiento, por diferentes que puedan ser sus enfoques y posiciones teóricas, coinciden en el análisis de ese concepto, con variantes, sin duda, en la manera de expresarse.[3] Ese análisis puede acudir a una larga tradición que se remonta hasta el *Teetetes* de Platón. Podríamos designarlo como el "análisis tradicional" de saber. Lo expondremos brevemente.

1. Preguntemos primero: ¿saber implica creer? En el lenguaje

[3] Véase A. J. Ayer (1956), R. M. Chisholm (1957 y 1966), J. Hintikka (1962), A. C. Danto (1968), I. Scheffler (1965) y, para una discusión reciente, K. Lehrer (1974).

ordinario podemos usar "creencia" en, por lo menos, dos sentidos. En un primer sentido, "creer" es opuesto a "saber". Si digo "creo que hay otra vida" doy a entender que no lo sé. A la inversa, si sé algo, suelo a veces oponer mi saber a una simple creencia; este sentido tiene "creer" cuando afirmamos: "no creo tal cosa, la sé" ("no creo que Pablo sea inocente, lo sé"); queremos decir que no tenemos una mera suposición insegura, sino mucho más que eso. "Creer" tiene entonces un sentido restringido: quiere decir tener algo por verdadero pero sin estar seguro de ello, ni contar con pruebas suficientes. Equivale a "suponer", "presumir", "conjeturar", pero no a "estar cierto". En este sentido restringido puede hablarse de una creencia "vacilante" o "insegura", adjetivos que no podrían aplicarse a un saber.

Hay otros usos, menos frecuentes, de "creencia" en que parece también que "saber" no implica "creer". En esos casos se emplea "creer" en un sentido peculiar, distinto a su significado común. Puedo exclamar, por ejemplo: "ya sé que mataron al Che pero todavía no puedo creerlo"; lo que quiero expresar es que no puedo explicármelo, o que no puedo aún asimilar ese hecho, por lo inesperado o contrario a mis expectativas. "Creer" no significa, en esa oración, "tener un hecho por existente" sino algo como "aceptar un hecho sin conflicto".

Pero en todos esos casos "creencia" tiene un sentido restringido o especial. Si tomamos "creer" en su sentido más general significa simplemente "tener un enunciado por verdadero" o "tener un hecho por existente", aceptar la verdad y realidad de algo, sin dar a entender que mis pruebas sean o no suficientes. En este sentido general, saber implica necesariamente creer, pues no se puede saber sin tener, al mismo tiempo, algo por verdadero. Si alguien sabe que *p* (un hecho cualquiera expresado por una proposición) también cree que *p*. La prueba es que afirmar que alguien sabe algo sin creerlo sería contradictorio. Decir que *S* (un sujeto cualquiera) sabe que la tierra es redonda, que 2 más 2 suman 4 o que los gatos son taimados, pero que no cree nada de eso, es contradictorio. Si sé algo no puedo menos de creer en ello, en el sentido más general de tenerlo por verdadero.

No es contradictorio, en cambio, decir que alguien cree que *p* pero no sabe que *p*. Si bien nadie puede saber sin creer en lo que sabe, todos creemos muchas cosas sin que podamos ase-

gurar que las sabemos. Todo saber implica creencia pero no toda creencia implica saber.

Por otra parte, no puedo distinguir, en mi saber que *p*, entre dos componentes: uno que fuera mi creencia que *p* y otro mi saber. Si sé que *p*, no puedo separar de ese saber mi creencia; saber que *p* es creer que *p* de una manera especial, es creer que *p*... y algo más, aún por determinar.

Podemos decir pues que una primera condición para que *S* sepa que *p* es que *S* crea que *p*.

2. ¿Qué es ese "algo más" que habría que añadir a una creencia para calificarla de "saber"? Puedo decir, por ejemplo: "los egipcios no sabían que la tierra era redonda, creían que era un disco plano". Su creencia no era saber, porque *en verdad* la tierra no es un disco plano. Lo que le faltaba a su creencia para ser un saber es que correspondiera a la realidad. Sólo a creencias que consideramos verdaderas llamamos "saberes". Sería contradictorio afirmar: "cualquier escolapio sabe que el agua se compone de hidrógeno y oxígeno, aunque eso no sea cierto" o "Aristarco sabía que el sol ocupaba el centro del sistema; claro que se equivocó". Si se equivocó, no puedo sostener que sabía, a lo más que creía saber. Teetetes (200e) acierta cuando, a la pregunta de Sócrates sobre "qué es saber", contesta: saber es ἀληθὴ δόξα, es decir, "creencia verdadera".

Una creencia es verdadera sólo si la proposición en que se expresa lo es. Si, de acuerdo con las convenciones usuales, designamos con la letra *p* al hecho o situación objetiva al que se refiere una proposición y con la misma letra entre comillas ("*p*"), a la proposición misma, podemos decir que una segunda condición para que *S* sepa que *p* es que "*p*" sea verdadera.

3. ¿Basta con eso? Si creo en algo y esto es cierto ¿no puedo decir en todos los casos que sé? No en todos. Podría resultar que mi creencia fuera cierta por casualidad, porque acertara sin proponérmelo siquiera o sin tener conciencia del porqué de mi acierto. De una persona que crea en algo sin ningún fundamento, sin razones que justifiquen su creencia, o bien que crea por livianas o equivocadas razones, no diré que sepa, aunque resulte por azar verdadero aquello en que cree. Platón aduce un ejemplo. Unos jueces se dejan conmover por la retórica del defensor y absuelven al acusado, sin haber sopesado las pruebas ni haber escuchado a los testigos. Acontece que el acusado era, de hecho, inocente. Se cumplen pues las dos condiciones anteriores: los jueces creen que *p* y "*p*" es verdadera.

¿Podemos decir que los jueces *sabían* que el reo era inocente? No, porque su acierto fue casual; en verdad no tenían razones suficientes para justificar su fallo. Del adivino no diremos que sabe, aunque su vaticinio resulte cierto, porque puede haber acertado por azar. Quien apuesta a la ruleta porque cree que saldrá un número y acierta, cree que *p* y "*p*" resulta verdadera, pero no *sabe* que *p*. Con todo, si su acierto se repite por haber dado con un sistema que le permita, usando un cálculo especial, prever que la bola caerá en determinado número, entonces sí podremos afirmar que sabía, porque entonces podrá aducir razones que justifiquen su acierto.

Así, las dos condiciones anteriores no bastan para saber; una última condición falta: tener razones suficientes que justifiquen la creencia. En palabras de Platón (*Teetetes*, 201cd): "La creencia verdadera por razones (μετά λόγου) es saber, la desprovista de razones (ἄλογον) está fuera del saber."

En resumen, *S* sabe que *p* supone tres condiciones:

1] *S* cree que *p*,

2] "*p*" es verdadera,

3] *S* tiene razones suficientes para creer que *p*.[4]

Podemos llamar "justificada" a una creencia basada en razones suficientes. Saber es, entonces, *creencia verdadera y justificada.*

Un enfoque alternativo: el Menón

El *Teetetes* trata el conocimiento como un acontecimiento puramente intelectual, desprendido de sus relaciones con la práctica. ¿No hay otro aspecto, esencial al conocimiento, que el análisis debería destacar? Antes de cualquier saber que describa cómo es el mundo, ¿no nos interesa acaso un conocimiento que oriente nuestra acción en él? Queremos conocer, ante todo, por motivos prácticos; nos interesa saber porque, de lo contrario, no podríamos actuar ni, por ende, vivir. Es éste segundo aspecto el que aparece en el *Menón*.

Imaginemos dos hombres, uno que conoce el camino a la ciudad de Larisa y otro que, sin conocerlo, la encuentra por una

[4] La manera de expresar esta última condición varía según los autores. Chisholm y Danto hablan de "tener razones adecuadas (*adequate evidence*)", Ayer, de "tener el derecho de estar seguro", Lehrer, de "estar completamente justificado".

conjetura acertada; ambos, el uno con su saber, el otro con su creencia cierta, serán buenos guías; ambos por igual podrán conducirnos a nuestra meta. "Desde el punto de vista de la práctica (πράξεως) correcta la creencia verdadera no es peor guía que el conocimiento" (*Menón*, 97b). ¿Qué añade, entonces, el conocimiento a la creencia verdadera? No el hecho de acertar *siempre* en la práctica, porque puede darse el caso de quien acierte siempre por fortuna, por tener una creencia que de hecho sea correcta aunque carezca de base; de él no diríamos que conoce, sino sólo que sus conjeturas resultan acertadas. ¿Cuál es pues la diferencia específica del conocimiento? Que en el caso del saber, a diferencia de la mera creencia, nuestras creencias están firmemente "ligadas", "sujetas", de tal modo que no pueden escapársenos. "Por eso el conocimiento es más valioso que la creencia correcta, porque a diferencia de ella, el conocimiento es una atadura (δεσμός)" (*Menón*, 98a). Platón emplea el verbo δέω, que significa "ligar", "atar", y el sustantivo δεσμός, "encadenamiento", "atadura", para expresar la propiedad que tiene el conocimiento de asegurar con firmeza el acierto de nuestras creencias. Si bien la creencia cierta basta para orientar nuestras acciones en el mundo, sólo si tenemos una garantía segura de que nuestra acción corresponde a la realidad, podemos confiar que la creencia no fallará; sólo entonces tenemos conocimiento. La "atadura", de que habla Platón, sujeta nuestras creencias a la realidad: es el razonamiento (λογισμός) (98b). El conocimiento, a diferencia de la creencia, es una guía de la práctica, firmemente asegurada en razones. Conocer es pues poder orientar en forma acertada y segura la acción.

El *Menón* no propone una definición de saber distinta a la del *Teetetes*, sólo la considera desde otro aspecto. En efecto, en ambos análisis el saber es una forma de creencia verdadera y justificada en razones, pero sólo en el *Menón* se presenta como una guía acertada para la práctica. La diferencia específica entre creencia cierta y saber son, en ambos diálogos, las razones en que se funda la creencia, pero sólo en el *Menón* la justificación en razones se presenta como una "atadura" de las creencias que asegura su presa en la realidad.

Cada uno de los diálogos trata de expresar una intuición básica acerca del conocimiento. A instancias de Sócrates, Teetetes intuye que el saber no es una creencia verdadera por fortuna, sino que debe tener razones que le aseguren alcanzar la

realidad. Es la intuición de que el saber implica una justificación suficiente. En el *Menón*, en cambio, Sócrates parte de la intuición de que el conocimiento responde a la necesidad de orientar nuestra vida en el mundo —como en el camino de Larisa— de manera que esa orientación "encadene" nuestra acción a la realidad. Es la intuición de que el conocimiento implica una garantía de acierto en la acción. En ambos casos, el conocimiento se ve como una forma en la que el sujeto puede anclarse en la realidad: las razones son los eslabones con que la inteligencia alcanza la verdad y la amarra que asegura el éxito de nuestra práctica. El análisis del conocimiento deberá hacer justicia a ambas intuiciones.

Problemas planteados

Tanto el análisis tradicional, basado en el *Teetetes*, como el enfoque alternativo del *Menón*, plantean complejos problemas. Podríamos resumirlos en tres renglones principales.

1. El saber se analiza como una especie del género creencia. Pero ¿qué es creencia? Estamos ante un concepto vago e impreciso. Por una parte, es menester distinguirlo de otros estados internos del sujeto, como intenciones, actitudes, afectos. La creencia forma parte de una personalidad; está enlazada con otros elementos psíquicos, como motivos, propósitos, razones. Para tener un concepto más claro de creencia, y por ende de saber, es indispensable precisar las relaciones entre esos conceptos.

Por otra parte, el *Menón* tiene razón: cualquier definición de creencia debe dar cuenta de su propiedad de conducirnos por el camino de Larisa. ¿Cómo analizar tanto la creencia como el conocimiento, de modo que nos expliquen su relación con la práctica? Este problema supone otro inicial: si la creencia es un estado interno del sujeto, ¿cómo podemos conocerla? ¿No será menester comprenderla en relación con el comportamiento observable del sujeto, con su acción?

Los capítulos 1 a 5 tratarán de resolver este género de dificultades.

2. Las otras dos condiciones del análisis tradicional de saber plantean diferentes interrogantes. ¿Qué es "justificación"? ¿Cuándo son las razones suficientes para saber? Sobre todo: ¿qué relación hay entre la segunda condición (verdad) y la tercera

(justificación)? El saber tiene que presentarnos una garantía segura de alcanzar la verdad. ¿Cómo llegar a la verdad si no es por esa garantía? Pero entonces, ¿no basta con la tercera condición? ¿Cómo debemos definir la justificación para que sea una garantía segura de "atarnos" a la realidad?

Estos temas han recibido en los últimos años una atención particular de los filósofos. Muchos han puesto en duda que las tres condiciones basten para definir el saber y han propuesto añadir condiciones suplementarias; pero el problema no ha recibido una solución definitiva. Como veremos, está ligado a la falta de precisión en el concepto de "razones suficientes".

En los capítulos 4 a 8 se plantearán estas preguntas. Uno de sus resultados será una revisión del análisis tradicional de saber.

3. La definición tradicional se aplica a un tipo específico de conocimiento: el que se expresa gramaticalmente con el verbo "saber" seguido de una oración en acusativo ("saber que... tal o cual cosa"). Pero hay otras formas de conocimiento; por ejemplo, las que pueden expresarse con otros usos de "saber" ("saber lo que hacen", "saber lo que pasa"), o bien con el verbo "conocer" seguido de un sustantivo ("conocer a un amigo", "conocer una ciudad"). ¿Son esas formas reducibles a la primera? Si no lo fueran, la definición tradicional de "saber", basada en el *Teetetes,* sólo se aplicaría a un tipo de conocimiento. El enfoque del *Menón,* en cambio, podría referirse también a las otras formas de conocimiento. Al hacer justicia a su intuición básica, el *Menón* nos indicará el camino para llegar a una definición más amplia, que pueda aplicarse a varios tipos de conocimiento. Al hacerlo, trataremos también de esclarecer la relación del conocimiento con los fines e intereses que nos mueven.

Éste es el último problema de este trabajo. Lo examinaremos en los cuatro capítulos finales.

Sobre el método

Tales son nuestros problemas. Antes de empezar a examinarlos, tenemos que aclarar algunas cuestiones de método.

Podemos llamar "conceptos epistémicos" a una familia de nociones que se refieren a las actividades de conocimiento y sirven para describirlas. Definiríamos entonces la teoría del

conocimiento como un análisis, clarificación y sistematización de los conceptos epistémicos.

Desde siempre nos hemos referido con esos conceptos a múltiples actividades: las formas de conocimiento son muchas. Sin embargo, dos prejuicios, frecuentes en la actualidad, tienden a restringir considerablemente su uso. Al primero podríamos llamarlo prejuicio "cientificista": consiste en la tendencia a restringir la teoría del conocimiento al estudio de los conceptos científicos. El fabuloso desarrollo de la ciencia incita a verla como la forma paradigmática de conocimiento, pauta y norma en que medir cualquier otra. Así, el contenido de la "epistemología" se identifica, a menudo, con el de la filosofía de la ciencia. Reducir el conocimiento válido al saber científico ha sido un programa del positivismo. Pero la ciencia, con ser la más segura de las formas de conocimiento, es sólo una de ellas. Por una parte, el discurso científico supone un conocimiento anterior a cualquier teoría sistemática: se levanta sobre la base de un conocimiento natural, previo a la ciencia, compartido por todos los hombres. La frontera entre ese conocimiento y el saber científico es, a menudo, artificial, porque las operaciones de conocimiento de uno y otro no son esencialmente heterogéneas. La ciencia suele añadir precisión y control racionales a procedimientos cognoscitivos ya usados para resolver problemas de la vida práctica cotidiana. Por otra parte, no sólo durante los milenios anteriores a la aparición de la ciencia moderna, sino aún hoy, los hombres han aplicado los términos epistémicos a muchas otras formas de actividad cognoscitiva. Frente al saber científico, la mayoría orienta su vida por otras formas de conocimiento. El sentido común, la moral, la religión también pretenden suministrar conocimientos. ¿Y no hay acaso un conocimiento en el arte, en la literatura, en la poesía? Para muchos no es la ciencia, sino alguna forma de "sabiduría" la manifestación suprema del conocimiento. Sea el que fuere el valor de esas pretensiones, lo cierto es que los conceptos epistémicos no se reducen al campo de la ciencia. La teoría del conocimiento no puede limitarse a ella. Los conceptos que analice deberán ser aplicables a distintos tipos de conocimiento.

El segundo prejuicio tiende a reducir el conocimiento a una actividad teórica, desligada de la práctica. Desde los griegos, la perfección del conocimiento se pretendía lograr en una actitud contemplativa. Pero, como veremos, el interés que de hecho motiva a conocer es el asegurarnos éxito y dotar de sentido a

nuestra acción en el mundo. Y ése es un interés práctico, como lo barruntó Platón en el *Menón*. Tema de una teoría del conocimiento son los conceptos epistémicos tal como se aplican en la vida diaria, referidos a actividades cognoscitivas que están en íntima relación con acciones propositivas; sujeto de conocimiento no es sólo el sujeto "puro" de la ciencia, sino los hombres reales, concretos, miembros de comunidades de conocimiento socialmente condicionadas.

¿Cómo lograr precisión y claridad en el análisis de los términos epistémicos? Una vía prometedora parece ser la formalización de las relaciones que guarden entre sí, en un sistema lógico. A ello tienden los ensayos de lógica epistémica; el más logrado, sin duda, el de Jaakko Hintikka (1962). El establecimiento de reglas lógicas que expresen las relaciones entre varios conceptos epistémicos permite determinarlos con mayor precisión. Con todo, la formalización tiene que partir de un supuesto semántico: las definiciones de los conceptos son previas a la formalización y no pueden provenir de ella. En la lógica epistémica de Hintikka se toman las nociones de "saber", "creencia", "verdad", "existencia", "posibilidad" y otras, como conceptos previos a los que se les concede las relaciones determinadas por el análisis tradicional de "saber". Son esas relaciones, ya establecidas en aquel análisis previo, las que se formalizan. El análisis tradicional actúa pues como un supuesto incuestionado de la lógica epistémica. El examen de esos supuestos semánticos es así anterior a cualquier formalización. Y ese examen ya no puede acudir a un lenguaje formal, sino al uso de los conceptos en el lenguaje ordinario. Esta observación no elimina, por supuesto, la utilidad del enfoque formal, una vez que se han discutido y precisado sus supuestos semánticos, pero lo excluye de nuestro trabajo, el cual está dirigido justamente al examen de esos supuestos.

Lo anterior no debe arredrarnos. La filosofía ha consistido siempre en un examen de los conceptos a partir de sus múltiples usos en el lenguaje ordinario. Desde Sócrates hasta Wittgenstein el material de la reflexión filosófica, donde puede iniciar su búsqueda incesante de claridad y distinción, es el riquísimo mundo del pensamiento humano ordinario, tal como se expresa en el lenguaje común. Sin embargo, los significados del lenguaje ordinario suelen ser oscuros y confusos. Muchos términos son usados sin precisión, sus fronteras de aplicación son vagas, a menudo una misma palabra puede tener varios signi-

ficados y expresar conceptos epistémicos diferentes; sobre todo, en el lenguaje común no están sistematizados los conceptos, de modo que no se expresan sus relaciones lógicas. Al análisis filosófico le corresponde la clarificación, distinción y sistematización de esos términos, hasta llegar a un sistema ordenado de conceptos definidos con cierta precisión. Aunque parte de los usos comunes del lenguaje, el análisis conceptual conduce así a una reforma del lenguaje.

El análisis conceptual busca, ante todo, una *clarificación* de los conceptos. Para ello tiene que partir de los significados usuales de los términos, examinar sus distintos usos en diferentes situaciones, variarlas en ejemplificaciones sucesivas, hasta dar con un "núcleo" de significado que permanezca al través de todas las variantes. Este núcleo puede expresarse en las condiciones necesarias y suficientes de aplicación del concepto. La clarificación del concepto *es* también determinación de las notas esenciales del objeto al que se refiere, esto es, de las notas invariables al través de las variaciones, que debemos admitir en el objeto para poder aplicarle ese término. Este proceso no difiere sustancialmente del "método de las variaciones" de la fenomenología. En efecto, se trata de tomar el significado como "hilo conductor", al través de las variaciones de los ejemplares que lo cumplen, hasta quedarnos con un "núcleo invariable" que sólo desaparecería al desaparecer el significado (E. Husserl, 1939, p. 411). La clarificación conduce, a la vez, a una precisión *del concepto* y a una determinación de las notas esenciales *del objeto*.

En el caso de los conceptos epistémicos, que se refieren a estados internos del sujeto, nos encontramos con términos primitivos que pueden aplicarse a datos mentales privados, de tal modo que su sentido sólo se da por ostensión de un acto mental. En este caso, el significado permanece vago; además no puede expresarse claramente en una descripción comunicable a otros sujetos. De allí la necesidad de "traducirlo" a significados que se refieren a hechos observables para cualquiera. Sólo al fijarnos en el significado que tienen esos términos al ser aplicados a hechos observables y no a datos privados, podemos pasar de un significado vago a un concepto claro. Es lo que tendremos que hacer con conceptos claves como "creencia" y "actitud".

Pero el análisis no sólo exige claridad a los conceptos, también *distinción*. Por ello entendemos su delimitación respecto

de otros conceptos. El uso de varios términos en el lenguaje ordinario responde a menudo a distinciones reales —a veces de gran importancia teórica— en los objetos. Si tenemos dos términos, que responden a sendos conceptos, y uno de ellos basta para describir adecuadamente determinados hechos, para precisar la distinción entre ellos podemos preguntar en cada caso: ¿cuál es la situación exacta que obliga a utilizar los dos conceptos en vez de uno solo, porque uno solo no acierta a describirla? El examen de las notas características de las situaciones en que se exige la introducción del segundo término para poder describirlas, nos da la distinción precisa. Para distinguir parejas de conceptos, tales como "creencia-actitud", "certeza-saber", "saber-conocer", acudiremos a ese recurso metódico.

Claridad, distinción; todo ello en vistas a una *sistematización*. Es menester relacionar entre sí los distintos conceptos epistémicos de manera que constituyan un sistema coherente. El sistema debe tender a la simplicidad (el menor número de conceptos básicos y el menor número de condiciones para cada concepto) y la precisión (la mayor claridad en las relaciones lógicas entre todos los conceptos). No puede constituir propiamente una *teoría*; no comprende, en efecto, enunciados generales que sirvan para explicar los hechos de conocimiento. Pero sí puede ofrecer un modelo conceptual que permita una *interpretación* más precisa del conocimiento. Y sólo sobre la base de un modelo semejante puede elaborarse cualquier teoría.

Pero el objeto de nuestro estudio son los conceptos epistémicos tal como operan en hombres concretos, reales, determinados por motivos personales, condicionados por circunstancias sociales. Considerados en concreto, creencia y conocimiento no son ajenos a la voluntad, ni al deseo; sólo pueden entenderse en sus relaciones con otros conceptos que atañen a la razón práctica. La sistematización de los conceptos epistémicos no puede ser cerrada: nos remite a los fines y a los valores del individuo y de la sociedad en que está inmerso. Por ello nuestro análisis de los conceptos epistémicos terminará con un examen de los intereses que motivan el conocimiento y las normas que pueden regularlo. Porque la teoría del conocimiento no se entiende sin su relación con los fines del hombre en sociedad y, en último término, sin una ética. El estudio desembocará, así, en el esbozo de una ética de las creencias.

I. DOS CONCEPCIONES DE CREENCIA

Creencia como ocurrencia mental

Empecemos con la primera de nuestras preguntas: ¿Qué es creer? La respuesta podrá aclararnos también lo que es saber, pues si el saber es una especie de creencia, las notas que descubramos en ésta se le aplicarán también.

Parece que algo debe pasar en el interior de un sujeto cuando cree y, por ende, cuando sabe. La creencia sería el componente "subjetivo" del saber. La mejor manera de analizarla no sería entonces examinar lo creído sino el acto de creer. Creer sería realizar un acto mental de una cualidad peculiar.

Ésta es la concepción más antigua y común sobre la creencia. Los escritos de Descartes, Locke, Hume coinciden en este enfoque general, aunque varíen mucho al caracterizar el tipo de acto mental de que se trate. Para Descartes la creencia es un acto de la voluntad, para Hume un sentimiento peculiar, para Locke un acto de asentimiento. En tiempos más cercanos, tanto la línea fenomenológica Brentano-Husserl, como la empirista James-Russell vieron también la creencia como una ocurrencia mental. Para Husserl es la "cualidad" de un acto, llamada "posición", para Russell, una "actitud proposicional" subjetiva.[1]

La teoría de la creencia más elaborada e influyente fue la de Hume. Pensemos primero en la diferencia entre la representación imaginaria de una escena, en cuya existencia no creemos, y la percepción o el recuerdo, que se acompañan de la creencia en la realidad de lo percibido o recordado. ¿En qué consistiría la diferencia? En que, en el segundo caso —contesta Hume—, la escena se nos da con una especial "intensidad" o "viveza", se nos impone "con fuerza", de modo que tenemos un sentimiento de firmeza, de realidad, el cual nos convence de la

[1] Véase R. Descartes (1957, IVa. Med.), J. Locke (1894, lib. IV, caps. 15 y 16), D. Hume (1949, lib. I, IIIa. parte, par. 7-10), F. Brentano (1944, IIa. parte, cap. III), E. Husserl (1928, Va. Inv.), W. James (1945, cap. XXI), B. Russell (1921, cap. XII). En H. H. Price (1969, IIa. parte, caps. 6-9) puede leerse un excelente resumen y discusión de esta concepción de la creencia.

existencia de lo percibido o recordado. Husserl dirá más tarde que el objeto de la percepción se nos da "de cuerpo presente", "vivazmente" (*leibhaftig*); está ahí imponiéndose a nosotros, no podemos menos que asentir. Hume ya había escrito algo semejante: la creencia que acompaña a la percepción o al recuerdo es un peculiar sentimiento (*feeling*) que, por ser primario y simple, no podemos definir, pero que cualquiera puede reconocer en sí mismo; cabe indicarlo, con metáforas, como una sensación de seguridad o firmeza.

En otros casos, la creencia no versa sobre algo presente en la percepción o el recuerdo, sino sobre lo representado en el juicio. Si creemos en una idea del entendimiento tenemos también, observa Hume, un sentimiento de viveza o firmeza de lo creído, semejante al de la percepción. Hume lo explica porque "transferimos" a la idea representada, la viveza y firmeza de la percepción, mediante asociaciones de ideas que remiten a impresiones sensibles. Por hábito, llegamos a acompañar las ideas representadas en que creemos, con la misma cualidad que tenían las que percibimos. En todos los casos, la creencia es un sentimiento especial, indefinible, que nos permite distinguir en nuestro interior lo que asentimos de lo que sólo imaginamos, dudamos o negamos. "Una idea asentida *se siente* diferente que una idea ficticia" (1949, p. 99). Lo que distingue a una idea creída no es pues nada que concierna a la idea misma, sino a nuestro modo de aprehenderla; es un dato de conciencia, una cualidad mental *sui generis*.

En la tradición empirista se conserva una noción semejante de creencia. Se trata de una ocurrencia mental, aunque no quede claro si puede incluirse entre los sentimientos (por ejemplo, estar convencido de una idea) o entre las voliciones (por ejemplo, aseverar, aceptar una idea). Locke hablaba del "asentimiento" a una percepción o a un juicio, que se nos presenta en una sensación subjetiva de convicción. Más tarde, Russell distinguirá entre la proposición y varias "actitudes proposicionales". La misma proposición puede ser representada, creída, dudada, negada, etc.; es común a varios actos que versan sobre ella. La creencia es, pues, una cualidad mental que acompaña a la proposición y se añade a la simple representación de ésta.

La tesis de Russell, pese a la terminología distinta, en este punto no difiere demasiado de la de Husserl. Husserl parte de un análisis de los actos intencionales de conciencia. En todos ellos se puede distinguir entre el *contenido* del acto intencio-

nal (lo percibido, lo imaginado, lo juzgado, etc.) y el acto mismo que se dirige a él (el percibir, imaginar, juzgar etc.) que tiene una *cualidad* propia. La creencia corresponde a la cualidad del acto, no a su contenido. En el percibir, por ejemplo, hay una cualidad específica que lo distingue del acto de imaginar: una aceptación espontánea, no expresa, de la realidad de lo percibido; es lo que llama Husserl la "posición de creencia" o "posición dóxica". Los contenidos de lo percibido y de lo imaginado pueden ser exactamente los mismos; lo que distingue percepción de imaginación es esa cualidad específica del acto correspondiente: la "posición" (*Setzung*), llamada así porque, de algún modo, "pone" la realidad o irrealidad de su objeto. En el juicio podemos distinguir también varias posiciones dirigidas al mismo contenido judicativo: a la simple representación de la proposición puede añadirse una posición determinada de creencia, duda, rechazo, etc. Ésta pertenece al acto de juzgar, no a lo juzgado.

Por diferentes que sean esas doctrinas, al tratar de caracterizar la creencia, todas tienen algo en común: todas son "mentalistas" e "idealistas" por cuanto determinan la creencia como una ocurrencia o un dato en la conciencia privada. Creer es un sentimiento o un acto de una cualidad específica que ocurre en la mente de un sujeto; por lo tanto, sólo es accesible a este sujeto; sólo él podrá percatarse de tener esa ocurrencia, porque sólo él tiene acceso a los datos de su propia conciencia. Todas esas concepciones tienen que acudir, para caracterizar la creencia, a conceptos que se refieren a cualidades subjetivas, privadas por lo tanto. Y aquí es donde se enfrentan a dos dificultades decisivas.

Dificultades de esa concepción

La interpretación de la creencia como una ocurrencia en la conciencia no puede dar razón de un hecho que ya Platón había señalado. En el *Teetetes* (197bc) Platón distingue entre "tener" (ἔχειν) y "poseer" (κέκτεσθαι) algo. *Tengo* aquello que, presente ahí, estoy usando de algún modo; *poseo* muchas cosas que no tengo ni empleo en este momento, como un traje guardado en un armario o una carta escondida en un cajón. De lo que poseo puedo echar mano en cualquier momento, está a mi disposición, aunque no lo tenga actualmente. Pues bien, el saber, dice Pla-

tón, se parece más a algo que se posee que a algo que se tiene. Esto es, no siempre es una ocurrencia mental, sino algo que puede no estar presente pero que está a mi disposición, de modo que puedo acudir a él en cualquier momento. Lo mismo podríamos decir, en general, de cualquier creencia.

Si toda creencia —y todo saber, por ende— fueran sólo datos de la conciencia, durarían un tiempo preciso; serían fechables; podrían localizarse en la corriente del tiempo, antes o después de otros actos; serían ocurrencias, esto es, acontecimientos con un inicio y un fin determinados. Ahora bien, es cierto que, en algunos casos, ocurre que empezamos a creer o dejamos de creer. Podemos señalar el momento en que tenemos algunas creencias ("Cuando lo vi de lejos, creí que iba armado, luego me di cuenta de que no") o el instante en que otras desaparecen ("Dejé de creer que era mi amigo, cuando supe lo que había hecho"). Pero no sucede lo mismo con la gran mayoría de las creencias. De muchas, somos incapaces de señalar sus inicios o sus fines; de muy pocas podemos decir que estén actualmente sucediendo en nuestra mente.

Si todas las creencias fueran ocurrencias tendría sentido decir cosas como éstas: "no recuerdo si cuando creía que la tierra era redonda estaba aún tomando el desayuno" o "a las 3.15 de la tarde estaba sabiendo que 2 más 2 son 4". No hay un momento o una situación en que "ocurran" la mayoría de nuestras creencias y de nuestros saberes. "¿Qué estás haciendo?" — "Estoy creyendo en la teoría de la gravitación"; "No vayamos al cine, mejor pongámonos a creer": estas frases no tienen sentido porque creer y saber no son actividades que se ejecuten en un lapso determinado, para luego desaparecer. Saber y creer son "potencias" en el sentido aristotélico, que pueden o no actualizarse en la conciencia, en ciertos momentos. Para creer en algo no es preciso que algo esté pasando en la conciencia. Mientras escribo estas palabras creo muchas cosas (que mi sobrino es corpulento, que el fuego quema, que los hiksos invadieron Egipto) y ninguna de ellas acude a mi mente. Creer esas y otras cosas no quiere decir que algo me esté pasando mientras creo, sino que, puesto ante determinadas circunstancias, reaccionaré de ciertas maneras. Así, si le compro una camisa a mi sobrino pediré una talla grande, si me acercan un cerillo a la nariz apartaré la cara y si leo una historia sobre los hiksos no me extrañará que mencione el Nilo. Pero nada de eso está ocurriendo ahora en mi mente. Creer se parece más a "poseer" que a

"tener". No es ejecutar un acto especial, sino poder ejecutar muchos actos en diferentes circunstancias. Por eso Gilbert Ryle (1949, pp. 133-134) clasificó "creer" y "saber" entre los *capacity verbs*. Significan tener la capacidad de hacer algo, no estar haciéndolo actualmente. Creer que el fuego tiene ciertas propiedades implica poder comportarse adecuadamente frente a una hoguera, poder distinguir una llama en una pintura, poder encender un cigarrillo, poder usar correctamente la palabra "fuego" en distintos contextos, pero no implica tener presente un dato mental determinado.

Husserl aceptaba que la posición de creencia podía ser "latente" y no necesariamente expresa. La creencia en la realidad del mundo, por ejemplo, o en la firmeza del suelo, o en el revés de las cosas acompaña casi todos mis actos, sin que la tenga casi nunca presente. Pero entonces esas creencias no son actos, ni ocurrencias en la conciencia, sino estados de disposición que pueden o no ser conscientes. En suma, la concepción de la creencia como ocurrencia mental no puede aplicarse a todos los casos de creencia, no a las creencias que se poseen sin tenerlas en la conciencia.

En segundo lugar, si la creencia fuera una cualidad específica, dada a la conciencia, sólo sería determinable para cada quien en su propio coleto. Para asegurar que creer corresponda a un acto o sentimiento, de tal o cual tipo, sólo puedo apelar a la experiencia interna, y ésta es, por principio, directamente inaccesible a los demás. Si alguna otra persona alegara que ella no percibe ningún sentimiento especial de "firmeza" ni realiza acto de "asentimiento" o de "posición" alguno cuando cree, deberé aceptar su palabra, carente como estoy de medios para comprobarla. Y ese testimonio bastaría para ofrecer un ejemplo en que no se cumpliría mi definición. Después de todo, a nadie le parecería extravagante que una persona confesara no sentir nada especial cuando deduce un teorema de ciertos axiomas, calcula la trayectoria de un proyectil o repasa una lección de historia, aunque esas acciones impliquen que cree en ciertas proposiciones científicas. ¿Carece de algún sentido especial el matemático que admita no percibir ningún acto de asentimiento ni sentir ninguna seguridad mientras hace sus cálculos?

Sin duda podríamos recordar muchas circunstancias familiares en que la aseveración de una proposición no se acompaña de un sentimiento de firmeza, de seguridad o de confianza. Sentimientos semejantes estarían más bien ligados a la impor-

tancia personal que le otorguemos a una creencia. Suelen ser intensos en nuestras convicciones religiosas, políticas o morales, pero poco frecuentes en nuestras creencias científicas, aunque pudiéramos considerar estas últimas más inmunes a la duda. Es un hecho psicológico frecuente, por otra parte, la inseguridad y vacilación que suelen acompañar a algunas de nuestras creencias. El niño atemorizado que penosamente responde a un examen, con miedo de reprobarlo, cree, sin duda, en la mayoría de sus respuestas, pero su creencia no se acompaña de ningún sentimiento de seguridad o de firmeza. Y no hace falta ser un neurótico incurable para sentir cierta inseguridad de haber cerrado la puerta de la casa en la noche, aunque se crea haberlo hecho. La ausencia de inseguridad, el sentimiento de convicción o de firmeza no pueden definir la creencia.

Nadie negaría que es un dato psicológico frecuente que, en casi todas las personas, muchas de sus creencias se acompañan de sentimientos vagos de vivacidad, firmeza o seguridad, pero esos sentimientos ¿son vividos efectivamente como *la creencia misma* o como emociones que la acompañan pero que pueden presentarse también en otras situaciones? De cualquier modo, no tenemos ninguna razón válida para excluir el caso en que se dieran esos sentimientos sin la creencia, o la creencia, sin los sentimientos. Luego, sentimentos y voliciones no son condiciones necesarias para la creencia.

No podemos negar tampoco la existencia de ocurrencias mentales, ni de "cualidades" peculiares de los datos de conciencia: la introspección da testimonio de ellas. Pero las ocurrencias mentales sólo se muestran a *un* sujeto, son incomprobables por otro cualquiera; las cualidades dadas sólo pueden ser designadas por cada sujeto, en su interior. Si creer es sólo una cualidad dada a la conciencia, no puede ser objeto de una descripción precisa. Si es un sentimiento de viveza y seguridad ¿cómo se distingue de otros, de una emoción de alegría, de un estado de ánimo confiado, por ejemplo? Si es un "asentimiento", la "cualidad" de un acto ¿en qué consiste? Los mismos términos con que intentara describirla podrían aplicarse a sentimientos distintos. Términos como "estoy seguro", "confío en...", "acepto", "me adhiero a...", "no puedo vacilar en...", etc., lo mismo podrían usarse para referirse a ese estado de asentimiento, que a otros estados emotivos que no llamaríamos creencias. En último término, la creencia sería una cualidad mental inefable, indescriptible, que cada quien debería comprobar por

sí mismo. Si bien podríamos darle un nombre, definirla sería imposible. Y si el saber es una forma de creencia, tampoco podríamos precisar en qué consiste.

En conclusión. No negamos que existan actos mentales de creencia, pero carecen de las características mínimas de objetividad que nos permitan llegar a una definición compartible. Aun si la creencia fuese la cualidad de un dato de conciencia, sería una cualidad peculiar y privada, por ende, indescriptible.

Para lograr una definición debemos cambiar de perspectiva: no buscar la creencia en el interior de la conciencia, sino en las relaciones del hombre concreto con su mundo en torno.

Creencia como disposición

R. B. Braithwaite (1967, p. 30) fue el primero en sostener una definición precisa de creencia en términos de disposición a actuar.[2] La creencia proposicional tendría dos componentes. "Creo que *p*... significa la conjunción de dos proposiciones:

1] me represento (*I entertain*) *p*... y

2] tengo una disposición a actuar como si *p* fuera verdadera."

La diferencia específica que distingue la simple comprensión o representación de una proposición, de la creencia en ella, no se coloca ya en una cualidad específica del acto de creer, sólo cognoscible para el sujeto, sino en la disposición a tener ciertos comportamientos comprobables por cualquiera.

Una disposición no es una ocurrencia. Las ocurrencias son directamente observables, aunque puedan ser privadas o públicas. Se expresan en enunciados que narran situaciones, datos o hechos, en oraciones que describen algo que acontece. Ocurre que estoy sentado en mi sillón, que mi lámpara está prendida, que me pica la nariz y que me siento ligeramente triste: todos esos son hechos observables y localizables en un lugar del espacio y en un momento del tiempo; unos son físicos, otros psíquicos, pero todos me están presentes a la experiencia. Las disposiciones, en cambio, no son propiedades observables de los objetos, sino características que tengo que atribuirles para explicar ciertas ocurrencias. La solubilidad de la sal me explica que le suceda desaparecer en el agua, la fragilidad del vidrio,

[2] Una definición semejante había sido entrevista por Alexander Bain. R. Russell (1921) la presentó también, para rechazarla de inmediato.

que se rompa por un golpe ligero, la timidez de mi amigo me sirve para comprender su comportamiento retraído y silencioso. Ninguna de esas propiedades se puede observar directamente ni puede decirse que acontezca en un momento determinado. La sal sigue siendo soluble aun cuando esté seca, el vidrio es frágil aunque nadie piense en golpearlo y la timidez acompaña a mi amigo cuando está dormido. Nadie puede ver la fragilidad o la timidez como el color ámbar del vidrio o el rubor de unas mejillas. "Soluble", "frágil", "tímido" son conceptos disposicionales.

Las disposiciones se expresan en una serie de enunciados hipotéticos. "*S* tiene la disposición *d*" implica: "Si *S* está en la circunstancia c_1, se comportará como x_1", "Si *S* está en la circunstancia c_2, se comportará como x_2" y... otros condicionales semejantes. Esta serie de enunciados, en muchos casos, debe quedar abierta, pues es difícil agotar todas las circunstancias en que pueda encontrarse un objeto y se manifieste la disposición. Pero no hay ningún hecho ni propiedad observable en *S* aparte de las circunstancias c_1, c_2, ... c_n y de los comportamientos x_1, x_2, ... x_n. Observamos que el vidrio, puesto ante determinadas circunstancias de presión o de choque, se rompe: para explicarlo suponemos en él una propiedad que llamamos "fragilidad"; observamos comportamientos variados de una persona en distintas circunstancias: se nos vuelven comprensibles al relacionarlos entre sí mediante una propiedad psicológica: la "timidez". Pero ni la fragilidad ni la timidez forman parte de los comportamientos que observamos.

En el lenguaje ordinario "creer que *p*" significa simplemente considerar que *p* es un hecho, contar con *p* en el mundo. Por lo tanto, creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan mis relaciones con el mundo en torno. Si creo que la silla tiene un respaldo, espero que me sostenga al apoyar mi espalda en él, que no toque el vacío al extender hacia atrás la mano, que habré de verlo si volteo la cabeza, etc. Estaré dispuesto a ejecutar esas acciones y no las contrarias, porque creo que la silla tiene un respaldo; esa creencia explica acciones diversas que, sin ella, serían incoherentes. Cualquier creencia, aun la más abstracta, implica expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo. Creer, por ejemplo, que un pueblo del Senegal tiene por tótem al leopardo, implica esperar encontrar ciertas prácticas rituales si lo visitamos, leer algo al respecto si consultamos un libro sobre

las tribus de esa región, etc. Mis operaciones de cálculo pueden explicarse porque espero que si acepto ciertos axiomas y reglas de inferencia, podré deducir ciertos teoremas. Y los hechos más diversos: que alguien emprenda un viaje al poniente buscando tierras que se suponen situadas al oriente, que acepte sin asombro una foto tomada desde un satélite, que mencione los hombres de las antípodas, forman un conjunto coherente de acciones, porque responden a la creencia de que la tierra es redonda. Esta creencia opera como una guía de mis posibles acciones que me pone en situación, me "dispone" a responder de determinadas maneras y no de otras, en las más diversas circunstancias. Porque al creer en un hecho considero que ese hecho forma parte del mundo real y, por lo tanto, me relaciono con el mundo contando con su existencia. Creer que p sería estar en un estado tal que dispone a tener múltiples comportamientos en relación con p, según las distintas ocasiones que se presenten.

Se dirá que algunas creencias no pueden traducirse en comportamientos.[3] Pero, en primer lugar, no decimos que una creencia tenga necesariamente que expresarse en acciones, sino sólo que *si* se presentan determinadas circunstancias, la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposicional a actuar que llamamos "creencia"; pero si de hecho no hay ocasión para actualizar esa disposición, de ello no se sigue que deje de estar dispuesto a actuar en esa forma. Creemos en muchas cosas aunque nunca hayamos tenido oportunidad de mostrarlo con nuestro comportamiento, pero estaríamos *dispuestos* a hacerlo si la ocasión se presentara.

Por otra parte, los comportamientos en que se manifiestan nuestras creencias pueden ser de lo más diverso. Por ejemplo, quien cree en una proposición matemática estaría dispuesto, dado el caso, a inferir de ella otras proposiciones, a efectuar ciertos cálculos, o simplemente a responder afirmativamente a la pregunta "¿crees que esa proposición es válida?" Porque la respuesta verbal es también comportamiento. De toda creencia podemos decir, por lo menos, que estamos dispuestos a afirmarla si realmente creemos en ella y si la situación es tal que no existen motivos que nos impulsen a callar.

Supongamos que un sujeto tuviera una creencia que, por

[3] Objeción suscitada por Russell (1921) contra una teoría semejante. F. P. Ramsey le dio respuesta (1931), al igual que el propio Braithwaite, en el artículo citado.

principio, no pudiera manifestarse nunca en ningún comportamiento, ni siquiera verbal ¿Cómo sabríamos que efectivamente tiene esa creencia? ¿Qué nos permitiría afirmarla? Sólo el testimonio del sujeto, pero éste es ya un comportamiento. ¿Diríamos que *S* mantiene "en su interior" esa creencia, aunque nunca la manifieste? ¿Pero en qué podría consistir ese "tener en su interior" una creencia? Sólo en tener lo que se cree por realmente existente en el mundo. ¿Y podría alguien tener algo por existente en el mundo y no estar dispuesto a comportarse, dado el caso, como si existiese?

Una teoría es preferible a otra cuando explica mayor número de elementos del *explicandum* (el hecho o situación por explicar), con términos más precisos y de manera que no entre en conflicto con otras teorías aceptadas. Frente a la interpretación de la creencia como cualidad mental, su concepción en términos disposicionales presenta varias ventajas:

1. Da razón del hecho de que no toda creencia sea un acto, una ocurrencia que sólo existe mientras se manifiesta en un momento del tiempo, sino que haya creencias "latentes", "potenciales", "inconscientes".

2. No precisa acudir a la introspección para determinar las creencias de una persona; éstas pueden inducirse de comportamientos observables en el otro o en mí mismo: es objetivamente comprobable.

3. No tenemos que describirla con términos metafóricos como "seguridad", "viveza", etc.; podemos determinarla mediante una serie de enunciados condicionales más precisos. "Creencia" no se usa como un término *descriptivo* de algo dado, sino como un término *teórico,* es decir, como un término que se refiere a un estado que debemos suponer en el sujeto para explicar ciertos hechos observables, pero que no es a su vez necesariamente observable.

4. Da razón de las creencias reales, no confesadas, del sujeto. Si la creencia fuera sólo una ocurrencia mental, se reduciría a aquello que el sujeto tiene, consciente y confesadamente, por verdadero. Pero "los actos dicen más que las palabras". Una persona puede mostrar con su comportamiento que cree en muchas cosas que no se confiesa a sí misma ni a los demás. El análisis disposicional de la creencia rompe con la tendencia idealista a explicarlo todo por los contenidos de conciencia del sujeto. Creemos en aquello que de hecho tenemos por real en el mundo y actuamos en consecuencia, no en lo que decimos

y nos confesamos que creemos. La concepción disposicional de la creencia no responde a la pregunta "¿cómo piensa *S* que es el mundo?" sino: "¿cómo es, de hecho, el mundo para *S*?" No trata de deducir las relaciones reales de *S* con el mundo por lo que *S* piensa o cree; a la inversa, trata de determinar lo que *S* cree a partir de sus relaciones reales con el mundo. En este sentido, corresponde a la inversión del punto de vista "ideológico" preconizada por Marx: "No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia" (1962b, p. 27). Creer es una disposición que se manifiesta en nuestro estar por entero en el mundo y no sólo en nuestra conciencia.

Podemos distinguir con facilidad entre creencias "reales", sean conscientes o no, estén o no expresadas verbalmente, y creencias "profesadas", esto es, las que cada quien se confiesa.[4] Esta distinción es indispensable para explicar múltiples casos de autoengaño, tanto neurótico como ideológico. Es frecuente el caso, por ejemplo, de quien no se confiesa a sí mismo que cree en características rechazables de una persona amada, cuando todo su comportamiento lo demuestra: su creencia real difiere de lo que se confiesa creer. El estudio de las ideologías enseña distinciones semejantes. Todos conocemos personajes que se declaran sinceramente progresistas o revolucionarios, cuando sus acciones reales demuestran posiciones contrarias; en este caso las verdaderas creencias, que constituyen la ideología, son contrarias a las profesadas. La concepción de la creencia como mera cualidad mental no puede dar cuenta de esta diferencia.

Sin embargo, pese a sus ventajas, la concepción de la creencia en términos disposicionales presenta también serias dificultades. Empecemos a considerarlas.

Dos interpretaciones de disposición

Una disposición puede interpretarse de dos maneras diferentes: puede considerarse como la probabilidad de que, dados ciertos estímulos, se den ciertos comportamientos, sin que la disposición tenga una existencia propia fuera de esa relación; o bien puede verse como un estado interno del sujeto, que tiene una existencia propia, aparte de los estímulos y las respuestas.

[4] Sobre esta distinción, véase H. H. Price (1969, pp. 256 *ss.*).

En la primera interpretación, la relación entre la disposición y el conjunto de enunciados condicionales se vería como una relación lógica: la disposición quedaría *definida* por esos condicionales. Los enunciados condicionales suministrarían un análisis completo del concepto disposicional, de modo que éste no sería más que una abreviación de aquéllos. La disposición no se referiría, por lo tanto, a ninguna propiedad que no fuera reducible lógicamente a las propiedades observables que figuran en los antecedentes y en los consecuentes de los enunciados condicionales. Ésta sería la interpretación conductista estricta.

Si esta interpretación fuera cierta, la disposición sería conocida por la simple descripción de antecedentes y consecuentes y por la frecuencia con que se dé la relación entre ellos. Por lo menos, se podría inferir con seguridad una creencia, a partir de un número limitado y preciso de comportamientos, sin acudir a otros datos. Pero esto no es cierto. Si sé que una persona tiene determinada creencia, puedo inferir los comportamientos que podrían manifestarla, pero la inversa no es exacta: de un comportamiento reiterado no puedo inferir con seguridad la creencia. Consideremos, como ejemplo, el jardinero de A. C. MacIntyre (1962). Veo a un hombre fumigar con cuidado, todas las mañanas, las rosas de su jardín. ¿Puedo inferir que cree que ese tratamiento es bueno para las rosas? No; tal vez crea lo contrario y quiera destruir el rosal, porque así fastidia a su mujer o porque se despierta a menudo de un talante agresivo contra el mundo. Se dirá entonces que podríamos inferir la creencia a partir de esas acciones *más* la intención que tenga la persona. Tampoco. Porque de que el hombre en cuestión fumigue las rosas y quiera conservarlas en buen estado no se sigue necesariamente que crea en las bondades de la fumigación; podría tratarse de un individuo afecto a la magia, que creyera que lo benéfico para las plantas no es la fumigación, sino el rito que él efectúa al hacer esos movimientos acompañados de ciertas jaculatorias que va musitando. Así, una misma acción puede ser manifestación de varias creencias. Para saber cuál de ellas manifiesta, tendríamos que conocer, además de la acción, la intención con que se realiza y otras creencias ligadas con ella. Luego, no hay un número específico de comportamientos que puedan definir exactamente una creencia.

Sin embargo, cuanto mayor sea el número de acciones diferentes que consideremos en un sujeto, menor será el número

de creencias posibles que podremos inferir de ellos; eventualmente podremos llegar a precisar con razonable exactitud la creencia de que se trate. En el caso del jardinero de MacIntyre, si observamos que, además de fumigar las plantas, muestra otras preocupaciones por las rosas, si lo vemos consultar alguna revista especializada en floricultura, si comprobamos que tiene comportamientos de hombre racional y civilizado, entonces eliminaremos las hipótesis alternativas y concluiremos que cree en la bondad de la fumigación de las rosas. De la congruencia repetida de un número determinado de comportamientos diferentes entre sí podemos inferir que debe haber un estado en el sujeto, que la explique. La aceptación de la creencia en el jardinero de la bondad de la fumigación es la explicación mejor de la congruencia de su comportamiento.

Aún así, la creencia no se agotará en ningún número específico de comportamientos. Siempre podrá haber otros comportamientos que la confirmen o la falsifiquen. Por lo tanto, una creencia no puede identificarse con un número definido de enunciados condicionales: la serie de condiciones en que se manifieste siempre quedará abierta. ¿Habría entonces que abandonar el concepto disposicional de creencia? No, porque necesitamos un concepto teórico que explique la regularidad de muchas conductas y la consistencia entre muchos comportamientos en apariencia disímbolos. Necesitamos el concepto de un "patrón de conductas" que permita comprenderlas como un todo coherente.

Lo que sucede es que la creencia, considerada como disposición, no puede interpretarse como la simple abreviación del conjunto de enunciados condicionales que implica. En términos conductistas: si el antecedente de los enunciados se refiere a los estímulos y el consecuente a las respuestas, la disposición no es la simple conexión entre estímulos y respuestas, puesto que no puede analizarse completamente en un número limitado de enunciados que describan la relación estímulo-respuesta. La creencia es pues algo más que eso. Debemos concebirla como un *estado interno* del sujeto que, junto con otras propiedades, puede explicar comportamientos diversos frente a estímulos variados. La creencia determina una estructura general de conducta, guía y orienta las acciones. Puede compararse, en este sentido, con otras disposiciones de tipo caracteriológico, como "orgullo", "timidez", "agresividad". Ni la creencia ni el orgullo pueden reducirse a los comportamientos a que

dan lugar; pero ambas pueden concebirse como un "patrón" o "regla" de conducta que permite comprender varios comportamientos distintos que, sin él, serían incoherentes. Orgullo y creencia son estados internos del sujeto, que postulamos para poder dar razón de un síndrome de comportamientos. La creencia puede concebirse, pues, como una condición inicial subjetiva que, añadida a los estímulos correspondientes y a otras condiciones internas (intenciones, otras creencias), explica un conjunto de comportamientos aparentemente inconexos. Si entendemos "causa" en el sentido de condición inicial, la creencia sería una causa del comportamiento.

Gilbert Ryle (1949, cap. IV) hubiera objetado la tesis de que la creencia sea una causa. Admitiría que la creencia, considerada como disposición, suministra una explicación por *motivos*, pero ésta sería —según él— diferente a una explicación causal. La causa estaría mencionada en el antecedente del enunciado condicional que manifiesta la disposición; equivaldría al estímulo que provoca la acción; la disposición, en cambio, no aparece entre los estímulos, sería una simple conexión entre estímulo y acción. Un disposicional, en este sentido, no podría ser causa; Ryle prefiere llamarlo "motivo".[5]

Habría que admitir, sin duda, que las disposiciones no pueden ser causas en el mismo sentido que las mencionadas en los antecedentes de los enunciados condicionales implicados por ellas. Es normal considerar como causa de la ruptura del vidrio, no la fragilidad sino el golpe, y como causa de la turbación del alumno, no su timidez sino la presencia del maestro. Pero la fragilidad y la timidez son condiciones necesarias sin las cuales no se daría la ruptura del vidrio ni la turbación del alumno, aunque se dieran las otras condiciones. Las disposiciones deben considerarse pues como propiedades intrínsecas del objeto sin las cuales no se daría el hecho al que se refiere el consecuente. Los hechos señalados en el antecedente de los enunciados condicionales son condiciones *necesarias* pero no *suficientes* para dar lugar a los comportamientos consecuentes; luego, es preciso añadir otra condición inicial, expresada por el término disposicional, que no pertenece a las circunstancias antecedentes, sino que se refiere a un estado del objeto.

Si la disposición se redujera a la serie de enunciados condicionales que implica, no sería distinguible de las respuestas

[5] Véase también R. Peters (1950 y 1952).

mismas y, por lo tanto, no podría considerarse como su causa. Las observaciones de Ryle y de Peters son aplicables a *esa* interpretación de la disposición, que es justamente la que hemos rechazado. El estado de disposición no forma parte de las circunstancias señaladas por el antecedente (la fragilidad no es parte del golpe, ni la timidez de la presencia del maestro) pero tampoco se reduce a las respuestas (la ruptura no *es* fragilidad, ni la turbación *es* timidez). La disposición no es una ocurrencia, como las respuestas, sino un estado permanente del objeto; las respuestas son actos o hechos que acontecen en un momento determinado, el estado de disposición precede a las respuèstas y subsiste después de ellas. "Disposición" es un término teórico que se refiere a una clase de estados no observables en que debe estar algo para que, dadas determinadas circunstancias, se produzcan determinados comportamientos. Es pues una condición inicial que, añadida a los hechos señalados por el antecedente, explica el consecuente.

Mientras no poseamos la teoría adecuada, un estado disposicional no puede describirse con precisión; por eso, sólo podemos caracterizarlo mediante enunciados condicionales. En cambio, cuando tenemos la teoría adecuada, podemos definir el estado disposicional mediante su reducción a los términos de esa teoría; entonces podemos prescindir, para describirla, de los enunciados condicionales. Mientras no se contaba con una teoría de la estructura molecular, la solubilidad de la sal sólo podía describirse como la propiedad de desaparecer a la vista si se mezclaba con un líquido, y la fragilidad del vidrio, como la propiedad de quebrarse si recibía un golpe. Ahora, en cambio, la solubilidad o la fragilidad pueden describirse en términos de determinados estados de una estructura molecular. La caracterización de un estado en términos de "disposiciones" es pues un recurso que sólo utilizamos a falta de una teoría científica adecuada. Corrresponde al lenguaje ordinario y sólo puede ser usada provisionalmente, mientras carezcamos del aparato conceptual preciso para describir los estados en términos de relaciones o estructuras entre elementos físicos o psíquicos. Así, las disposiciones psíquicas, como timidez o creencia, podrían eventualmente reducirse a relaciones determinadas entre estados neuronales o a estructuras de ciertos componentes mentales, si tuviéramos una teoría neurofisiológica o una teoría psicológica suficientemente avanzada para ello. Entonces explicaríamos las propensiones a tener ciertas conductas, por esos

estados o estructuras, y podríamos prescindir del término "disposición". Pero mientras no lleguemos a teorías semejantes, tenemos que seguir utilizando provisionalmente ese término. La concepción de la creencia como disposición no implica, por lo tanto, el rechazo de la existencia de estructuras mentales del sujeto, como tampoco implica el rechazo de relaciones entre estados neuronales a los que pudiera reducirse. Un análisis disposicional es neutral frente a la tesis mentalista o fisicalista. Pero cualquiera de esas tesis sólo podría constituir un adelanto frente a la noción de disposición si justamente acertara a elaborar una teoría capaz de reducir la disposición a estructuras mentales, en un caso, o a estados neuronales, en el otro.

Dificultades de la concepción disposicional de creencia

La interpretación de la creencia como estado disposicional se enfrenta, sin embargo, a una dificultad fundamental. Si interpretamos la disposición como un estado desconocido del sujeto, que es necesario suponer en él para que, dados ciertos antecedentes, se den ciertas respuestas, esa definición valdría para cualquier comportamiento instintivo. Tendríamos que atribuir creencias a la abeja cuando construye sus celdas, al pez cuando desova y al pájaro cuando emigra hacia el sur. Incluso tendríamos que atribuir creencias a algunos vegetales (¿qué cree el heliotropo cuando vuelve su corola hacia el sol?). Si nos resistimos a ello es justamente porque tendemos a usar "creencia", en el lenguaje ordinario, para disposiciones adquiridas, de un género diferente a las instintivas. Pero aun si restringimos la aplicación de "creencia" a especies animales capaces de aprendizaje, ¿cómo distinguirla con precisión de disposiciones caracteriológicas, como "orgullo", "servilismo", "agresividad", o de motivaciones, como deseos e intenciones, que también orientan a un sujeto hacia determinados comportamientos? También los rasgos caracteriológicos, las emociones y las intenciones pueden entenderse como estados disposicionales que implican un conjunto de enunciados condicionales. El estado del sujeto que media entre estímulo y respuesta no es sólo de creencia sino también de intenciones y emociones, y todas esas variables intervienen en la explicación de un mismo comportamiento. Dos personas pueden tener la misma creencia y actuar de modo distinto porque intervienen otras disposi-

ciones afectivas o volitivas. A la inversa, la conducta de dos personas puede ser la misma, en circunstancias semejantes, y tener diferentes creencias; la igualdad de la reacción puede explicarse entonces por la diferencia de intenciones.

La relación de las creencias con otras disposiciones internas es compleja. Ante este problema, H. H. Price (1969, p. 294) sugiere considerar a la creencia no sólo como disposición a comportarse de determinada manera sino también como disposición a tener determinados estados emotivos o volitivos. Sería, dice, una "disposición multiforme que se manfiesta o actualiza de muy diversas maneras: no sólo en sus acciones e inacciones, sino también en estados emocionales como esperanza y temor; en sentimientos de duda, sorpresa y confianza; y por fin, en sus inferencias..."

Pero la vía de Price no parece la más adecuada. En primer lugar la relación entre creencias y estados emocionales es de doble sentido. Si bien las creencias pueden suscitar estados emotivos, ¿no predisponen éstos, a su vez, a la adopción de ciertas creencias? Definir la creencia incluyendo en el *definiens* otras variables intermedias, como emociones o voliciones, llevaría a un círculo, pues éstas también podrían definirse en función de la creencia. Las disposiciones emotivas y volitivas pueden considerarse también como conceptos teóricos, que se refieren a estados internos del sujeto, intermediarios entre los estímulos y las respuestas; tienen pues el mismo papel explicativo que las creencias. No pueden utilizarse, por lo tanto, a la vez, como conceptos que se refieren a respuestas. El concepto de disposición se introdujo justamente para dar razón de comportamientos observables; si los consecuentes de los enunciados condicionales, en que se manifiesta la disposición, incluyeran también disposiciones no directamente observables (como las emotivas o volitivas), éstas perderían su función explicativa. Esto no impide que podamos admitir relaciones de motivación entre distintas disposiciones, entre, digamos, emociones, intenciones y creencias. Pero para determinarlas es menester antes distinguir entre esas disposiciones.

Si la creencia no puede definirse por el conjunto de condicionales que la expresan, si, por otra parte, debe distinguirse de otras disposiciones que pueden expresarse en los mismos condicionales, es menester introducir, para definirla, *una nota* que no describa simplemente hechos observables, como estímulos y respuestas, y que constituya la diferencia específica con las

otras disposiciones. La propia definición de Braithwaite nos da una buena pista. Frente a otras disposiciones psíquicas, sólo la creencia es disposición a actuar *como si "p" fuese verdadera*. La relación con la *verdad* de lo creído sería la diferencia específica que andamos buscando. Creer que *p* se diferencia de querer que *p*, o desear que *p*, o tener un sentimiento favorable a *p*, en el aspecto en que el sujeto considera *p*: en la creencia lo considera bajo el aspecto de verdadero. Esa nota, "como si '*p*' fuese verdadera", ya no se refiere al comportamiento del sujeto (el comportamiento del sujeto es un hecho, no es verdadero ni falso), se refiere a la correspondencia de lo creído con la realidad. Puesto que "'*p*' es verdadera" es igual a *p*, donde *p* ya no es el nombre de la proposición sino del hecho a que ésta se refiere, podríamos decir también: "*S* cree que *p* si está dispuesto a comportarse como si *p*". Éste "como si *p*" ya no se refiere al comportamiento sino a la relación de lo creído (*p*) con el mundo; ésta sería la nota específica de la creencia.

Pero esa diferencia específica requiere precisión. ¿Cómo interpretar *"como si '*p*'* fuese verdadera"? ¿"Como si..." quiere decir "tal como *S* lo considera"? En ese caso "*S* actúa como si *p* fuese verdadera" sería equivalente a "*S* cree que *p* es verdadera y actúa dirigido por su creencia"; incluiríamos el *definiendum* ("creencia") en la definición. ¿Cómo interpretar "como si *p* fuese verdadera" de modo que no tengamos que acudir de nuevo a "creer que *p* es verdadera" para definirlo?

En suma, nuestro problema es distinguir la creencia como disposición, de otras disposiciones, sin tener que acudir de nuevo a la creencia como una cualidad indefinible. Debemos caracterizar, por lo tanto, la creencia dentro del conjunto de estados intermedios que explican los comportamientos de un sujeto. Ese conjunto es estudiado en la psicología social contemporánea bajo un rubro: "actitudes". Nuestro análisis nos lleva así a examinar ese concepto.

2. CREENCIA Y ACTITUD

Primera distinción entre creencia y actitud

El concepto de actitud ha desempeñado un papel central en la psicología social de las últimas décadas; sin su ayuda no hubieran podido desarrollarse varios campos de la investigación empírica. Ese hecho basta para demostrar su operatividad científica. Con todo, los psicólogos no han podido ponerse de acuerdo en su definición y el concepto, por no formar parte de una teoría elaborada sistemáticamente, adolece de vaguedad e imprecisión. Como señalaba A. Strauss (1945), pese a que "el concepto de actitud no es un concepto psicológico técnico, sino un concepto del sentido común", resulta tan conveniente para la investigación que, lejos de abandonarlo, hay que intentar precisarlo, en espera de poderlo remplazar por términos técnicos mejor definidos en una teoría de que aún carecemos.

El concepto se introdujo en psicología al presentarse el problema de tener que aceptar una "preparación" o "disposición" (*readiness*) a la acción, previa a ésta, que la anticipe y explique. Thomas y Znaniacki (1918) lo definieron, por primera vez, como un "estado mental del individuo dirigido hacia un valor". Se concibió como un proceso en que el sujeto está dirigido hacia un objeto de relevancia social y que determina las respuestas de ese sujeto; por ello consideraron el estudio de las actitudes como el tema central de la psicología social. Se introdujo el término "actitud" porque se necesitaba un concepto para explicar la acción social proyectiva, dirigida intencionalmente y no instintiva. Esa acción se consideraba determinada por la relación del sujeto con un objeto socializable, de carácter valioso. Los autores podían distinguir así entre esas disposiciones a actuar y los instintos y disposiciones innatas. La actitud se refería sólo a disposiciones *adquiridas* por individuos pertenecientes a un medio social determinado.

La actitud tendió a definirse en una primera etapa, en función de la dirección favorable o desfavorable del individuo hacia un objeto. Definiciones influyentes fueron, por ejemplo,

la de Bogardus como "tendencia a actuar en favor o en contra (*towards or against*) de un factor circundante, que adquiere así un valor positivo o negativo", y la de Thurstone (1932) que definía actitud como "la carga de afecto en favor o en contra de un objeto psicológico". La actitud se refería pues primordialmente a una disposición afectiva y valorativa; no incluía la creencia.

Gordon W. Allport (1935, p. 810) suministrará una definición más precisa que, aún hoy, puede considerarse válida. El concepto de actitud sirve para explicar la consistencia entre muchos comportamientos distintos de un sujeto ante circunstancias cambiantes. Si existe un síndrome de respuestas consistentes, referidas a un objeto o situación, podemos concluir la existencia de un estado previo en el sujeto, no observable directamente, que da razón de esa consistencia en las respuestas. "Una actitud es un estado mental o neuronal de disposición (*readiness*), organizado mediante la experiencia, que ejerce una influencia directiva o dinámica sobre la respuesta del individuo a todos los objetos o situaciones con los que está relacionado." Al ser la respuesta "dirigida", tiene una dirección favorable o desfavorable hacia el objeto. Esta definición permite distinguir la actitud, de las disposiciones instintivas y de los rasgos caracteriológicos, por una parte, puesto que se reduce a disposiciones *adquiridas* por la experiencia, y de los sentimientos, por la otra, puesto que presenta una *dirección* positiva o negativa frente al objeto; podría aplicarse, en cambio, a las creencias. Tanto valoraciones y afectos como intenciones y creencias quedarían, en rigor, incluidos en este concepto de actitud.

Con todo, en un trabajo posterior (1954, pp. 27-28) Allport distinguió de manera explícita entre creencia y actitud. Por ejemplo, el enunciado "los negros son hediondos" expresa una creencia, mientras "no soporto a los negros" o "yo no viviría junto a un negro" expresan actitudes. Mientras la actitud se refiere a la disposición favorable o adversa hacia un objeto o situación objetiva, la creencia se refiere a la verdad o falsedad de las propiedades que le atribuyo. Pero ¿queda clara la diferencia? En primer lugar, como señala el propio Allport, creencias y actitudes van juntas: "cuando encontramos uno de esos aspectos, encontramos también por lo general el otro". Por ello las preguntas utilizadas en las encuestas de actitudes miden a la vez creencias y actitudes. Por ejemplo, la respuesta a la pregunta "¿son hediondos los negros?" ¿expresa la creencia

en una propiedad atribuida a los miembros de esa raza o una actitud desfavorable hacia ellos? A la inversa, la pregunta "¿estaría dispuesto a compartir su casa con un negro?" ¿mide las intenciones del sujeto, o su creencia de que los negros son huéspedes molestos? La diferencia entre expresiones de creencia y de actitud es imposible de trazar en muchos casos.

En segundo lugar, "creencia" queda sin definir, frente a "actitud". Si la creencia no queda incluida en la definición general de actitud adoptada por Allport, habría que caracterizarla mediante una nota específica que diferenciara la "influencia sobre la conducta" que ejerce esa disposición, de la que ejerce la actitud.

Creencia indistinguible de actitud

Si la actitud es inferida de la consistencia de varias respuestas de un sujeto ante circunstancias distintas, tiene que incluir toda disposición que dé razón de esa consistencia. No se ve posible, por lo tanto, separar de ella las creencias. Ante esa dificultad, la mayoría de los autores optaron por no distinguir esos dos conceptos. Unos identificaron el concepto de creencia con el de actitud, otros vieron en la creencia un componente de la actitud.

M. Rokeach (1968) optó por la primera vía. En contra del uso ordinario aceptó un significado tan amplio de "creencia" que resultaba equivalente al de "actitud". Toda "creencia" tendría, en efecto, tres componentes: cognitivo, afectivo-valorativo y connativo. Podía entonces definir actitud como "una organización relativamente duradera de creencias sobre un objeto o situación, que predispone a responder de alguna manera preferencial". La actitud sería pues un "síndrome de creencias" o, mejor, una simple "organización de creencias en torno a un foco", que explicaría justamente la consistencia de las conductas por su relación con ese foco. Pero entonces le estamos dando a "creencias" un sentido tan amplio como vago.

Krech, Crutchfield y Ballachey (1962, p. 146), W. McGuire (1968, p. 155) y otros muchos autores, en cambio, aceptaron la definición ya clásica de Allport pero distinguieron tres componentes en la actitud: un componente cognitivo (la creencia), uno afectivo-valorativo y un tercero connativo (intenciones, propósitos). Para Krech, Crutchfield y Ballachey la actitud es

"un sistema permanente de tres componentes centrados sobre un objeto singular: las creencias sobre el objeto (el componente cognitivo); el afecto conectado con el objeto (el componente afectivo); y la disposición a actuar respecto del objeto (el componente de tendencia a la acción)".

Un intento de lograr mayor precisión en la definición fue el de L. W. Doob (1947). Doob insistió en el papel teórico del concepto de actitud como variable intermedia entre estímulos y respuestas, e intentó definirla como una respuesta implícita, productora de impulsos (*drive-producing*), que se considera socialmente significativa en la sociedad del individuo. Esta definición establece, de hecho, que desde el punto de vista psicológico, la actitud es una respuesta implícita con fuerza impulsora, que ocurre en el individuo como reacción a patrones de estímulos y que afecta subsecuentes respuestas. Doob desarrolla pormenorizadamente cada uno de los puntos de su definición. La "respuesta implícita" se define de tal modo que queda restringida a respuestas no manifiestas, anticipatorias de los comportamientos, adquiridas en un proceso de aprendizaje o en un proceso de "generalización-discriminación", con lo que se distingue la actitud de cualquier disposición no adquirida. Por otra parte, su carácter de "productora de impulsos" se explica atribuyendo a las respuestas implícitas el sentido de estímulos que generan, a su vez, otras respuestas que pueden ser manifiestas (comportamientos observables).

Notemos sólo dos puntos de esta definición, que tienen relación con nuestro tema. El término de "respuesta implícita" corresponde a una teoría conductista particular. Se refiere a una respuesta mental no observable directamente, que antecedería a la respuesta explícita, conductual, y que la explica. Pero el término no parece el más apropiado, pues no describe el carácter, propio de la actitud, de no ser una ocurrencia, sino de persistir, en forma "latente", aun cuando no exista ninguna respuesta conductual manifiesta. Como hace notar I. Chein (1948) en su crítica al artículo de Doob, "en cualquier uso ordinario de la palabra 'respuesta', una respuesta ocurre y pasa; no persiste. Con otras palabras, si una actitud puede persistir, no puede ser una respuesta". Chein, acertadamente, vuelve al término de "disposición", que no está comprometido con una interpretación conductista.

En segundo lugar, no parece haber ninguna razón *psicológica* de peso para distinguir "respuestas implícitas" que tengan

significación social, de otras que no la tengan, como no sea cierta utilidad práctica de la distinción para el psicólogo social. Además, no puede precisarse adecuadamente lo que sería una respuesta "socialmente significativa" frente a otra que no lo fuera. ¿Habría en verdad alguna respuesta *humana* que no tuviera significación social? El propio Doob (1947, p. 145) reconoce que esa nota "debe dejarse sin especificar". Si modificamos en esos dos puntos la definición propuesta por Doob, obtenemos otra que no difiere sustancialmente del tratamiento de Allport. La actitud sería un estado de disposición adquirido, que impele a ciertos comportamientos ("respuestas manifiestas") consistentes entre sí. Tampoco aquí puede establecerse una distinción entre los tres componentes de la actitud: creencia, afecto e intención.

En la medida en que el concepto de actitud se introduce para dar razón de un conjunto de respuestas, no es posible distinguir en él la creencia de los otros componentes. En efecto, los únicos elementos observables son las circunstancias que actúan como estímulos y las respuestas conductuales; en ellos no puede separarse la creencia de otros componentes. Para hacerlo tenemos que echar mano de otras notas, internas al sujeto, distintas a las que describen comportamientos manifiestos: notas como "componente cognitivo" y "componente afectivo" de la actitud. Pero éstas no son distinguibles en el comportamiento mismo. Se refieren a estados internos, no observables. ¿Cómo analizarlos entonces? En los autores citados no encontramos respuesta.

Por otra parte, el método experimental utilizado por los psicólogos sociales para determinar las actitudes de un individuo o de un grupo, consiste fundamentalmente en el análisis de un tipo de respuestas: las contestaciones verbales de los sujetos a preguntas diseñadas por el investigador. Los enunciados verbales ("opiniones") son expresiones de la actitud, no son la actitud misma. Forman parte de las respuestas manifiestas producidas por la actitud. Ésta se postula justamente para dar razón de la consistencia de las respuestas. Por lo tanto, para separar la creencia frente a otros componentes de la actitud, deberíamos poder distinguir claramente entre respuestas verbales que expresen creencias y otras que expresen afectos o intenciones. Para ello, las encuestas deberían poder discriminar las preguntas destinadas a medir creencias de las que miden otros componentes. Ahora bien, en las escalas utilizadas

por lo general, esta distinción no se realiza. En las encuestas que han tratado de medir actitudes no se distingue expresamente entre preguntas referidas a creencias y otras referidas solamente a afectos, valoraciones e intenciones, que no expresen también necesariamente creencias.[1] La mayoría de las escalas de actitudes han pretendido medir fundamentalmente la evaluación positiva o negativa hacia el objeto, pero para ello toman en cuenta respuestas verbales que expresan indistintamente creencias, intenciones y afectos. "Las operaciones con las que se miden las actitudes –hace notar Fishbein (1966, p. 203)– arrojan casi invariablemente un cociente único que no puede reflejar esos tres componentes distintos (creencia, afecto e intención) de ningún modo preciso. De hecho, quienes construyen 'escalas de actitudes' rara vez sostienen que sus instrumentos estén midiendo tres componentes; en vez de eso, suelen pretender que sus escalas indican las evaluaciones de la gente o el afecto hacia un objeto o concepto. Así, aunque se diga a menudo que las actitudes incluyen los tres componentes, los investigadores sólo suelen medir el 'componente afectivo' y lo tratan como la esencia de la actitud." Ese componente afectivo, sin embargo, se infiere de respuestas que, en su mayoría, son también opiniones, es decir, expresiones de creencias. Experimentalmente resulta pues imposible la distinción, con las escalas tradicionales. De ahí el intento de Fishbein para reformar este tipo de escalas. Merece que nos detengamos en él.

Un nuevo intento de distinción

En los estudios recientes sobre el concepto de actitud destaca el ensayo de distinguir con precisión entre los conceptos de "creencia" y "actitud", de Martin Fishbein y sus colaboradores.

Frente a las definiciones "multidimensionales" de actitud, es decir, aquellas que no tratan por separado sus tres "compo-

[1] Véase D. T. Campbell (1963, p. 135): "En todas las escalas de actitudes sociales que he examinado, con excepción de las escalas que miden solamente la distancia social, hay ítems que enuncian una predisposición generalizada a responder de cierta manera, como 'yo no patrocinaría un hotel que admitiera negros' e ítems que describen el punto de vista que se tiene sobre el objeto social, como 'en el fondo, el negro y el blanco son iguales'. En cualquier caso, ítems del último tipo son los más numerosos –todos los ítems que reproducen estereotipos populares son de esa forma."

nentes", Fishbein (1966, 1975) sostiene la conveniencia de volver a una definición "unidimensional". Pone énfasis en la utilidad de distinguir, para explicar el comportamiento, entre creencias, actitudes afectivo-valorativas e intenciones. Dos sujetos pueden manifestar la misma actitud valorativa ante un objeto y tener diferentes comportamientos, por no compartir las mismas creencias sobre ese objeto. A la inversa, dos personas que comparten la misma creencia pueden diferir en su actitud afectiva y dar lugar, en consecuencia, a conductas diferentes. Fishbein propone volver a la definición de Thurstone que restringía la actitud a su aspecto afectivo. "Actitud" se refiere a "una predisposición aprendida a responder a un objeto dado de una manera consistentemente favorable o desfavorable" (1975, p. 6). En lo sucesivo, emplearemos "actitud" en este sentido, restringido al componente afectivo-valorativo de una disposición. Para separar los "aspectos afectivos", que corresponderían a la actitud así entendida, de los "aspectos cognitivos" (creencias) y de los "aspectos connativos" (intenciones) Fishbein y Raven ensayaron la vía de una definición operacional de creencias.

C. E. Osgood y otros (1957) diseñaron una escala para medir la dimensión afectivo-evaluativa de la actitud (que corresponde a la noción de "actitud" adoptada por Thurstone y por Fishbein). Para ello se miden en una escala multigraduada las respuestas de varios sujetos a parejas de adjetivos con connotaciones evaluativas, tales como "bueno-malo", "limpio-sucio", etc. Osgood desarrolló una técnica, que él llamó "diferencial semántico", para medir la respuesta afectiva de distintos sujetos a esas palabras. Fishbein y Raven (1962) utilizaron una forma modificada de esa técnica. Seleccionaron, por una parte, una serie de parejas de palabras que denotan grados de creencia en la existencia de un objeto (por ejemplo, "posible-imposible", "verdadero-falso"); por la otra, parejas de palabras que denotan actitudes favorables o desfavorables ante un objeto (por ejemplo, "benéfico-dañino", "bueno-malo"). Para determinar las parejas de adjetivos que se utilizarían en las encuestas como términos de "creencia" o términos de "actitud", se siguió el criterio de varios grupos de personas que actuaban como árbitros. Se tomó un objeto como ejemplo (se usó la "percepción extra-sensorial" o ESP) y se pidió a cuatro grupos que utilizaran las parejas de adjetivos para aplicarlos a ese objeto. Al primer grupo se le instruyó para que aplicara los adjetivos al modo

en que ellos pensaban que los aplicaría una persona que creyera en la existencia de la ESP y la valorara favorablemente; al segundo grupo se le pidió que los aplicara como juzgaría alguien que no creyera en la existencia de la ESP y tuviera una actitud favorable hacia ella; al tercero, como si tuvieran una creencia positiva y una actitud negativa, y al cuarto, como si tuvieran una creencia negativa y una actitud también negativa. Tenemos así cuatro grupos que otorgan máximo o mínimo valor a los mismos adjetivos, siguiendo criterios variables de creencia y actitud, según la tabla siguiente:

Grupo 1: creencia positiva–actitud positiva
Grupo 2: creencia negativa–actitud positiva
Grupo 3: creencia positiva–actitud negativa
Grupo 4: creencia negativa–actitud negativa

Se pueden obtener así parejas de adjetivos a los que todas las personas coinciden en conceder un determinado valor como expresión de creencia (positiva o negativa) y otras en que coinciden en conceder un valor como expresión de actitud (positiva o negativa); se descartan, en cambio, los pares de adjetivos en que, a juicio de los árbitros, no se puede distinguir claramente entre creencia y actitud. Todos coinciden, por ejemplo, en que "posible-imposible", "verdadero-falso", "existente-inexistente" expresan creencias, y "benéfico-dañino", "limpio-sucio", "sano-enfermo" expresan actitudes.

Con ese instrumental, pueden aplicarse ya las pruebas a otros sujetos, utilizando escalas graduadas. A cada adjetivo se le concede un valor determinado en una escala, como expresión de creencia o de actitud, siguiendo el resultado obtenido en la encuesta realizada con los cuatro grupos anteriores. Al pedirse a distintos sujetos que apliquen los adjetivos a determinados objetos, pueden medirse las variaciones en creencia y actitud respecto de esos objetos de acuerdo con los valores asignados. Las encuestas pueden complicarse. Puede por ejemplo, pedirse que los encuestados evalúen su creencia y su actitud, ya no respecto de un objeto, sino de la atribución de una propiedad a un objeto, o de una situación compleja, etc.; se puede también someter a los encuestados a nuevas informaciones, para intentar cambiar su creencia sin cambiar su actitud o viceversa, y medir las nuevas respuestas.

Los resultados obtenidos son prometedores. Se logra demos-

trar experimentalmente que las creencias y las actitudes pueden diferir considerablemente según los objetos a que se refieren, que pueden cambiar con independencia la una de la otra, que es posible, en suma, manipular una y otra variable independientemente. Ahora bien, los enunciados de las encuestas, en que se utilizan palabras de creencia y palabras de actitud, deben verse como indicadores de las correspondientes disposiciones del sujeto para responder. Luego, si es posible una medición diferente de una y otra variable, podemos concluir que creencia y actitud son aspectos realmente distintos del sujeto y que debemos distinguirlos conceptualmente. La importancia teórica de estos trabajos es considerable: por primera vez se logra demostrar empíricamente la distinción entre creencia y actitud.

Alcance de la distinción

Con todo, debemos preguntarnos cuál es el alcance de la distinción entre esos conceptos lograda por Fishbein. Habría primero que señalar algunas de sus limitaciones.

Se podría observar que la separación entre enunciados de creencia y enunciados de actitud está limitada a ciertas parejas de términos y que no puede hacerse con la misma claridad en la mayoría de los vocablos. Pero ésa no sería una objeción de peso; basta con que la distinción pueda hacerse y medirse en algunos casos, para que estemos obligados a distinguir entre los dos conceptos.

De más peso parece observar que sí se plantea una dificultad para distinguir entre enunciados de creencia y de actitud, aun cuando se empleen parejas de adjetivos previamente diferenciadas por los "árbitros". El éxito de la prueba depende de que los encuestados puedan considerar por separado enunciados de creencia y enunciados de actitud, sin que en los primeros pueda medirse la actitud y viceversa. Por ejemplo, un enunciado como "la ESP es imposible" debe tomarse como exclusivamente de creencia negativa, pero no de actitud, y "la ESP es dañina", como un enunciado de actitud negativa, pero no de creencia. De lo contrario no podrían medirse las dos variables con independencia una de la otra. Pero cabría observar varios puntos:

Primero. Parece que *todo* enunciado de actitud presupone

necesariamente una creencia. Decir "x es bueno o malo, enfermo o sano" presupone que "x" tiene referente, esto es, presupone "x existe" (aunque se le atribuya, por lo menos, existencia posible), el cual es un enunciado de creencia. Parece que todo "indicador" de actitud también lo sería de una creencia: al medir la actitud con ese indicador, también estaríamos midiendo la creencia. Mi afirmación de que "la ESP es dañina" no sólo expresa mi actitud desfavorable sino también mi creencia en ella. Fishbein, de hecho, entiende por "actitud" de una persona hacia un objeto el producto de sus creencias sobre el objeto y de sus evaluaciones positivas o negativas (1966, p. 205; 1975, p. 29). El resultado de sus mediciones no es, pues, la posibilidad de determinar por separado las creencias y los estados afectivos, sino de distinguir, por un lado las creencias y, por el otro, las creencias que se acompañan de una evaluación afectiva; a este segundo tipo de disposiciones lo llamamos justamente "actitud". La actitud se distingue de la creencia en que las mismas disposiciones a actuar están "sobredeterminadas" por una dirección afectiva hacia el objeto.

Segundo. Fishbein y Raven presuponen que se expresa *la misma* actitud cuando ésta se acompaña de una creencia positiva y cuando se acompaña de una creencia negativa; sólo así puede medirse una actitud con independencia de creer o no en la existencia de su objeto. Pero podríamos preguntarnos si no cambia la actitud cuando pasamos de una creencia positiva a una negativa. Por ejemplo, en los grupos 2 y 4 del experimento de Fishbein y Raven se pide a los árbitros que se asuman actitudes de una persona que no creyera en la existencia de la ESP, y en los grupos 1 y 3 que se asuman actitudes de alguien que efectivamente creyera en su existencia; ambas respuestas se toman como índices de *las mismas* actitudes. Pero ¿puede considerarse *la misma* actitud cuando se refiere a un objeto existente y a un objeto irreal o puramente posible? ¿Se expresa la misma actitud favorable cuando digo que la ESP, en la que creo, es "benéfica" y cuando afirmo que la ESP, cuya existencia rechazo, "sería benéfica" si existiera? Siendo los objetos distintos en uno y otro caso, ¿se trata de la misma actitud? ¿No varía ésta con la creencia?

Estas observaciones no disminuyen la importancia de los resultados obtenidos por Fishbein y Raven. Concluyen efectivamente la necesidad de distinguir, en las disposiciones, entre creencias y actitudes, pero estas últimas deben entenderse como

estados afectivo-evaluativos que suponen sus propias creencias.

Sin embargo, lo que interesa subrayar desde un punto de vista teórico, es que no se llega a esta distinción mediante el simple análisis de las respuestas de los sujetos encuestados. En efecto, la aplicación de las pruebas supone una selección previa de palabras como índices de creencia y palabras como índices de actitud, por parte de los árbitros. Para efectuar esa selección se utiliza, sin mencionarla, una comprensión previa de uno y otro término. Son los cuatro grupos de árbitros quienes clasifican los adjetivos conforme a la idea que ellos tienen de creencia y de actitud. Una vez así clasificados, los adjetivos sirven para medir las respuestas posteriores de los encuestados. Pero ¿cómo sabemos que esas respuestas son índices de creencia o índices de actitud? Por la clasificación que aceptamos en la formulación de la prueba y que obtuvimos de los juicios de los cuatro grupos que primero elegimos. Al pedir a los grupos de árbitros que clasifiquen las parejas de adjetivos como de creencia o de actitud, ya les sugerimos una definición de esos conceptos que luego no variará en toda la encuesta. ¿Cuál es esa definición? Es una comprensión vaga y de sentido común. Fishbein y Raven (1962, pp. 35 y 42; 1975, p. 53) la expresan en términos de la "dimensión de probabilidad" (creencia) y la "dimensión evaluativa" (actitud) de un concepto. La definición de ambos términos es *previa* al examen de las respuestas conductuales. No se deriva de su análisis. El propio Fishbein (1966, p. 215) tiene que admitir que no se puede llegar a la distinción entre ese tipo de variables mediante el simple examen del comportamiento. "Cuando la mayoría de los investigadores de actitudes fracasan en encontrar una relación entre actitud y comportamiento, suelen sugerir que si tomáramos en cuenta otra u otras variables, podríamos predecir el comportamiento. Esto es razonable si nuestro objetivo primario es predecir el *comportamiento* —y creo que ése es realmente nuestro objetivo primario— pero es desafortunado que dos de las variables que se sugieren más comúnmente (esto es, creencia e intención) se alcanzan por una consideración de quien hace la predicción, no por una consideración del comportamiento mismo." Lo cual es tanto como admitir que la "definición operacional" de "creencia" y "actitud" (e "intención" eventualmente) supone una distinción conceptual anterior que no proviene, a su vez, del examen de las respuestas conductuales. ¿De dónde proviene entonces? Sólo del uso común de los términos en el lenguaje

ordinario. Los árbitros de los cuatro grupos pueden distinguir palabras de "creencia" de palabras de "actitud", porque tienen una comprensión intuitiva del significado de esos términos; no aplican ninguna definición más precisa. Fishbein da por válida una distinción del lenguaje ordinario, sin aclararla.

Nos ha detenido el intento de Fishbein por ser sintomático. Sus experimentos ponen en claro un problema real: la imposibilidad de distinguir entre creencia y otras disposiciones a partir del simple examen de la conducta. El método elaborado permite, sin duda, tratar con independencia creencias y actitudes, una vez definidos estos conceptos; demuestra así la conveniencia teórica de su distinción. Pero para elaborar su instrumental teórico requiere partir de una definición previa. La caracterización del concepto de creencia no puede provenir del análisis de las respuestas conductuales.

Necesidad de una nueva pregunta

Recapitulemos. Hemos intentado caracterizar la creencia como un estado de disposición a comportarse de determinada manera ante circunstancias distintas. Pero para precisar ese concepto es indispensable distinguirlo de otras disposiciones a comportarse. Los estados disposicionales son variables intermedias entre estímulos y respuestas, que se introducen para explicar el comportamiento. Acudimos entonces al concepto acuñado por la psicología social para designar una variable semejante: el de "actitud". El concepto clásico de "actitud" permitía distinguir las disposiciones adquiridas (entre las que figuraría la creencia) de otras no adquiridas (como los instintos), de las pulsiones, consideradas más bien como estímulos que causan las disposiciones, y de los rasgos caracteriológicos, que carecen de una dirección hacia objetos determinados; pero no permitía distinguir, en la actitud, entre creencia, afecto-evaluación e intención.

El concepto de actitud cumple una función explicativa de la conducta. La respuesta particular de un sujeto ante un objeto determinado queda explicada al subsumirla en un tipo general de disposición hacia una clase de objetos. Por ejemplo, el insulto que una persona acaba de dirigir contra su vecino negro se explica porque suponemos en ella una actitud ante las razas de color, que precede a esa respuesta manifiesta y

que podría dar lugar a otras conductas particulares consistentes con ella. La función que tiene ese concepto explicativo se ha interpretado de dos maneras. Según un enfoque conductista estricto no podría definirse más que como un "síndrome de conductas coherentes". La actitud no designaría una propiedad del sujeto aparte de esas conductas; luego, sólo podría determinar una probabilidad de respuesta. Pero esta interpretación es insuficiente. La actitud no puede considerarse como una simple abstracción de muchas conductas individuales. Si así fuera sería un término puramente descriptivo que sólo nos señalaría la probabilidad con que, de hecho, se da determinada respuesta ante un objeto; pero no *explicaría* el porqué de esa respuesta.[2] Vimos cómo una disposición no puede analizarse lógicamente en una serie limitada de enunciados condicionales que describen estímulos y respuestas. Si la actitud se reduce a designar la conexión lógica entre antecedentes y consecuentes de los enunciados condicionales que la expresan, no se refiere a una condición independiente y pierde su carácter explicativo. En efecto, un concepto explicativo no puede definirse por las mismas propiedades que trata de explicar. De allí la necesidad de interpretar la actitud como un estado intermedio entre estímulos y respuestas, interno al sujeto, que no puede reducirse a las conductas manifiestas. Pero entonces surge otra dificultad: si nos atenemos sólo a los datos observables, no podemos caracterizar ese estado, porque sólo observamos conductas; sólo puede ser un "algo desconocido" (De Fleur y Westie, 1963) que tenemos que suponer en el sujeto para explicar la conducta. Por otra parte, nada en las respuestas observables que trata de explicar nos permite distinguir en ese estado interno, "componentes" separables. Su separación no puede provenir del examen de las respuestas manifiestas. Un enfoque conductista es incapaz de suministrarnos un concepto definido de creencia.

Los estudios de Fishbein y de sus colaboradores ponen de manifiesto la conveniencia teórica de reducir el concepto de actitud a la dimensión afectiva y evaluativa de la disposición,

[2] Como indican M. L. De Fleur y F. R. Westie (1963, pp. 22-23); en esa interpretación, el concepto de actitud no puede ser explicativo, porque "si se observa que un individuo rechaza con mayor o menor uniformidad un estímulo y tratamos de explicar este hecho, no es una respuesta legítima decir simplemente 'lo rechaza porque tiene una actitud negativa'. Esto sería, por supuesto, enteramente tautológico. La uniformidad de su comportamiento (esto es, su actitud o alta probabilidad de una respuesta negativa) no puede usarse legítimamente para explicarse a sí misma".

y de distinguirlo del de creencia, pero nos muestran también que esa distinción no puede provenir del examen de las conductas. ¿De dónde proviene entonces?

Los conceptos de creencia y de actitud se originan en el lenguaje ordinario en su uso precientífico. Aunque recogidos por la psicología e incorporados a su vocabulario, no son reformulados en el seno de una teoría. La distinción entre los tres componentes (cognitivo, afectivo y connativo) de una disposición deriva de una comprensión intuitiva de esos conceptos, no de una teoría diseñada para explicar el comportamiento. En su sentido ordinario, entendemos por "creer", considerar un objeto o situación objetiva como existente, con mayor o menor probabilidad, tenerlo por parte de la realidad, contar con él en nuestro mundo, entendiendo por "mundo" la totalidad de lo que existe. Afirmar "*S* cree que *p*" quiere decir algo así como "*S* acepta, cuenta con que *p* forma parte del mundo" o "*p* forma parte del mundo de *S*", de tal modo que *S* no puede menos de tomar en cuenta a *p*, en su relación con el mundo. "Creer que no *p*" equivale a tener el mundo por tal que no nos encontremos en él con *p*. En cambio, por tener una "actitud" afectiva hacia un objeto entendemos algo distinto en el lenguaje ordinario: sentir atracción o aversión hacia él, agrado o desagrado. Pero estos conceptos son demasiado vagos. ¿Cómo precisarlos?

Términos como "actitud", "creencia", "intención" se refieren a estados internos del sujeto. Mientras no contemos con una teoría que pudiera tal vez reducirlos a estados físicos o neuronales, no nos queda abierta más que una vía: intentar precisar el significado de los términos a partir de su uso en el lenguaje ordinario. En efecto, las distinciones de conceptos en el lenguaje natural responden a menudo a problemas reales que, una vez formulada una teoría, podrán tratarse con términos mejor definidos. Podemos preguntarnos por el problema teórico que está en el origen de la distinción de esos términos en el lenguaje ordinario, e intentar precisarlos en función de *ese* problema. Para ello deberíamos evitar definirlos por referencia a cualidades privadas sólo discernibles por el propio sujeto. Aunque esos términos se refieran a estados internos del sujeto, sólo podrán adquirir una precisión si se definen por notas que, en principio, sean expresables por términos compartibles por cualquiera y no por datos inefables, sólo definibles por ostensión. Preguntamos: ¿Cuál es la necesidad cognoscitiva que

obliga a hacer esa distinción de conceptos? ¿A qué pregunta responde la distinción? Con otras palabras: ¿Cuál es la situación en que es pertinente distinguir entre "creencia" y otras disposiciones, porque para comprender esa situación no basta utilizar un concepto único que las englobe a todas? En términos más concretos: si observo el comportamiento de una persona ¿qué me interesa conocer para que me pregunte: "Si S actúa así es porque *cree* que p o porque tiene una *actitud* favorable hacia p"? Si puedo responder a esa pregunta daré con una definición más precisa de "creencia" y de "actitud".

3. DEFINICIÓN DE CREENCIA

Dos aspectos de la disposición

Los otros hombres no son sólo objetos del mundo cuyos procesos tratamos de explicar, son también fuentes de información. Sus comportamientos pueden considerarse bajo dos enfoques: como hechos que explicar o como mensajes que comprender. Considerar las conductas como fuentes de información responde a un interés vital. Al igual que los otros animales, el hombre requiere que su conducta sea exitosa, es decir, que satisfaga sus necesidades y cumpla sus propósitos. A diferencia de los otros animales, tal vez, necesita además comprender el sentido de su vida y de su mundo para sentirse seguro y orientarse en él. El éxito de su acción y la comprensión del sentido sólo tienen una garantía: la adecuación de su práctica al mundo real, no al de sus fantasías e ilusiones personales, sino al que comparte con todos los hombres. Éxito y sentido de la vida dependen de que nos dejemos guiar por lo que el mundo es realmente. Y esto podemos leerlo en la conducta ajena. Porque el hombre es un animal social en constante convivencia con los demás, las acciones de los otros pueden revelarnos hechos y objetos del mundo de los cuales no nos percatamos personalmente y que requerimos tomar en cuenta para adecuar nuestra acción a la realidad.

Una tribu observa el comportamiento del jefe que la guía. Cada vez que pasa ante una caverna éste repite el mismo patrón de conducta. La consistencia de su comportamiento dice algo acerca del jefe pero también acerca del mundo en torno. La lentitud de sus movimientos, la tensión de sus músculos, sus miradas atentas indican a los demás el temor del guía; pero también pueden señalar la existencia, allí, de un objeto peligroso. Sólo si la conducta del jefe puede dar esa información, los demás miembros de la tribu deberán prepararse a tener comportamientos defensivos semejantes, porque el peligro puede estar también en el mundo de ellos. Tácitamente los miembros de la tribu se preguntan: ¿Se comporta así el jefe *por*

medrosidad personal, *porque* quiere tal vez engañarnos o *porque* efectivamente puede haber allí un peligro? Contestar a esta pregunta es de vital importancia. Sólo ella les permitirá distinguir en el comportamiento del guía aquello que sea capaz de revelarles un hecho del mundo común y no sólo propio del guía. Mientras no se hagan esa pregunta, no necesitan de varios conceptos distintos para referirse a las disposiciones del jefe ante la cueva; en el momento en que se la hacen, requieren distinguir entre dos aspectos en la disposición del otro: el que obedece a la captación de un objeto del mundo que puede ser común a todos, y el que se debe a estados personales del otro, que nada pueden decirles acerca del mundo objetivo. Importa para su vida práctica saber si deben interpretar el comportamiento del guía como determinado por un peligro posible —que a ellos puede también amenazar— o como efecto de quereres, temores o deseos. Si su interés fuera sólo explicar la conducta del guía, esa distinción no sería indispensable; se vuelve necesaria cuando toman la conducta ajena como índice que les informe acerca del mundo; sólo entonces necesitan distinguir, en la disposición a actuar del otro, lo que sólo a él corresponde, de lo que puede formar parte de un mundo común, lo "subjetivo" de lo "objetivo".

El mismo comportamiento puede ser descrito fundamentalmente de dos maneras. *Primero*: como expresión de una actitud afectiva o de una intención. Podemos verlo como la manifestación exterior del miedo y deseo de seguridad del guía; suponemos entonces que está determinado por una tendencia afectiva que llena una necesidad personal. O bien, podemos interpretarlo como realización de su intención de advertir —o de engañar— a sus compañeros; lo suponemos entonces determinado por un querer. En ambos casos, el comportamiento puede ser descrito como manifestación externa de una disposición determinada por una pulsión (*drive*) subjetiva. *Segundo*: como indicación de una creencia. Lo consideramos entonces determinado por la representación que tiene el guía de algo que puede estar allí, en el mundo común a nosotros. En este caso, los mismos comportamientos pueden ser descritos como manifestación externa de una disposición determinada por una representación objetiva.

La creencia no se distingue de los "componentes" afectivo y connativo de la disposición porque corresponda a un elemento separable de ellos, sino porque puedo considerar la disposición

a actuar determinada en formas distintas: en un caso por pulsiones (deseos, quereres) internas al sujeto, en el otro por propiedades del objeto. La misma disposición a comportarse puede ser comprendida en función de la existencia de una u otra de esas realidades; en el primer caso, de algo que sólo al sujeto puede acontecerle, en el segundo, de algo que también puede ser nuestro objeto. Postulamos esas dos formas de determinación de la disposición porque necesitamos saber lo que el comportamiento *del otro* puede comunicarnos acerca de *nuestro* mundo. Para distinguir varios aspectos en la actitud del guía, los miembros de la tribu no tienen más datos observables que sus acciones; pero necesitan suponer en el guía estados afectivos, por una parte, y de creencia por la otra, en el momento en que les interesa distinguir el aspecto de su comportamiento determinado por factores "internos", del que se debe a un factor que podrían encontrar ellos también en su propio mundo. Les es indispensable hacer esa distinción, no tanto para comprender al otro, sino para comprender *el mundo* del otro... ese mundo que puede también ser el suyo.

Mientras los afectos e intenciones del otro no pueden ser elementos de mis propias disposiciones, justamente por responder a pulsiones subjetivas, las creencias sí pueden ser compartidas por mí, puesto que pueden obedecer a propiedades susceptibles, por principio, de presentarse en mi mundo. A esas propiedades que las disposiciones del otro me comunican acerca de un mundo que puede ser común con el mío, las califico de "objetivas". "Objeto" es lo que el otro ha aprehendido y puedo también aprehender yo o cualquiera: "objeto" es lo que puede ser común a cualquier sujeto. La disposición en cuanto determinada por el objeto la llamamos "creencia". Por lo tanto, la creencia es el aspecto de la disposición que cualquiera puede compartir. Si *S* cree que *p*, yo u otro sujeto cualquiera puede también creer que *p*, porque *p* puede ser un hecho del mundo común a todos y no sólo a *S*.

La creencia es la disposición de un sujeto considerada en cuanto tiene relación con la realidad tal como se le presenta a ese sujeto o, lo que es lo mismo, en cuanto tiene relación con la verdad. En este sentido habría que entender la frase de A. P. Griffiths (1967, p. 140): "creencia es lo apropiado a la verdad". Toda creencia, en efecto, se lleva al cabo *"sub specie veri"*, pues sólo creemos lo que consideramos verdadero.

El interés que lleva a distinguir creencia, por una parte, y actitud e intención, por la otra, es el interés en la existencia del objeto; no es pues separable del interés en el *conocimiento* del mundo. Claro está que el mundo que comunica el comportamiento del otro es el que existe en tanto aprehendido por él, pero *puede* existir también en tanto aprehendido por cualquier sujeto. Me interesa conocerlo porque ese mundo del otro puede también ser un mundo "real", esto es, puede ser idéntico al mundo objetivo de cualquier sujeto. En otras palabras, me interesa conocerlo porque lo que tiene existencia para el otro puede ser verdadero. Mientras la creencia sería la disposición determinada por hechos tal como son aprehendidos por un sujeto, el conocimiento sería la disposición determinada por hechos tal como son en realidad.

El concepto de creencia remite así al de saber y viceversa. Ambos remiten, a su vez, a los conceptos de "mundo objetivo", "mundo real", "mundo común a todo sujeto", "verdad". "Creencia", "saber", "objeto", "realidad", "verdad": familia de conceptos ligados, que sólo pueden comprenderse en su relación recíproca. *Ninguno* de ellos tiene que introducirse para responder al problema de la explicación del comportamiento; *todos*, para responder a la cuestión de la adecuación del comportamiento al mundo real. Si el interés psicológico consiste en explicar y comprender la conducta de un sujeto por motivaciones internas, el concepto de creencia no responde a un interés psicológico; responde más bien a la necesidad de saber si el objeto de la actitud forma parte o no del mundo real, esto es, a un interés epistémico.[1]

[1] Por ello resulta también relevante distinguir el concepto de creencia del de actitud, en aquellos campos de la psicología que requieren de conceptos epistémicos previos, por ejemplo, en psicología de la educación, en psicología de la comunicación y en teoría de la información. W. Mc Guire (1968, p. 157), por ejemplo, admite la dificultad de distinguir entre los tres "componentes" de la "actitud" e incluso pone en duda la necesidad teórica de esa distinción. "Nuestra sensación es que, dado el estado, alejado de ser perfecto, de nuestros procedimientos de medición, los tres componentes han demostrado estar tan estrechamente correlacionados que los teóricos que insisten en distinguirlos deberían cargar con el peso de probar que la distinción vale la pena." Pero el propio McGuire, en el mismo trabajo, parece aceptar la distinción cuando requiere distinguir entre cambios de actitudes producidos por "propaganda" o "persuasión" y otros producidos por "educación" o "instrucción": en los primeros desempeña un papel predominante el contenido afectivo de la actitud y en los segundos, las creencias (pp. 148-150).

Representación y creencia

Cualquier definición de creencia debe poder distinguir entre la simple representación de *p* y la creencia en *p*. Podemos comprender el significado de una oración, tenerlo en mente, sin afirmarla ni negarla. Los hechos imaginarios que leemos en una novela, los relatos de un conocido de credibilidad dudosa, pueden tal vez conmovernos o deleitarnos, pero su comprensión no implica creencia. Aparte de la duda, hay también el caso de la "suspensión del juicio", la "*epojé*" de estoicos y fenomenólogos, en que ni aceptamos ni rechazamos una proposición. Frente a la percepción y al recuerdo, que se acompañan de creencia, está la fantasía; frente al juicio, la simple representación de una proposición: en uno y otro caso, el objeto o situación objetiva es aprehendido por el sujeto; ¿qué es lo que constituye entonces la diferencia específica entre ellos?

A esa diferencia se le han dado varios nombres: "posición" la llamó Husserl. ¿Qué podría ser esa posición? Sólo puede designar un "tener al objeto representado por existente en el mundo"; a la representación (comprensión) de *p*, la "posición" de creencia sólo añade un "tener '*p*' por verdadera" o "aceptar la existencia de *p*". Pero ese "tener por verdadera" no se presenta como un dato peculiar separado del objeto proposicional representado; sólo se manifiesta en el tener en cuenta a *p* en mi mundo, atenerme a él, estar a la expectativa para encontrármelo. Tener al objeto o situación objetiva por existentes *quiere decir* justamente estar predispuesto a que mi relación con el mundo esté determinada por ese objeto o situación objetiva.

Una situación fantaseada, una proposición comprendida pero no aseverada, no suscita expectativas acerca de mi comportamiento posible, porque no informa nada acerca de lo que pudiera encontrarme en el mundo real, no determina para nada mis propensiones a actuar en ningún sentido. Por el contrario, si una proposición influye de alguna manera, por pequeña que sea, en mi disposición a actuar en ciertas circunstancias, quiere decir que la tengo al menos por posible, es decir que creo en ella. Un hecho imaginario que leo en una novela puede suscitar en mí sentimientos varios, pero no me impele a reaccionar de alguna manera, porque no lo tengo por parte del mundo... a no ser que ese hecho narrado acierte a revelarme algo *real* sobre la vida humana, arroje una comprensión nueva sobre ella; en ese caso sí orientará mis dispo-

siciones a enfrentarme con los otros o conmigo mismo; y eso sería justamente señal inequívoca de que creo en lo que narra. Si Shakespeare o Dostoievski han cambiado la vida de más de un lector no es por lo que tienen de fantasía, sino por lo que revelan de la vida humana; el cambio de vida supone creencia. Si el relato del testigo poco confiable provoca algún comportamiento que muestra que lo tomo en cuenta, esa señal basta para afirmar que le concedo alguna credibilidad, por escasa que fuera. Representación es aprehensión de un objeto sin considerar ninguna propensión a responder a él. La diferencia específica que le añade la creencia es justamente la disposición a comportarse, determinada por el objeto aprehendido.

La simple representación del objeto no es pues condición *suficiente* pero sí condición *necesaria* de la creencia. Para creer en algo es necesario que de algún modo hayamos aprehendido el objeto o situación objetiva creídos. La aprehensión puede ser un proceso de percepción, de imaginación o de memoria: en ese caso, el objeto se presentará en imágenes perceptuales, fantaseadas o mnémicas; puede ser también la simple comprensión del significado de una oración: lo representado será el objeto proposicional en cuanto comprendido. Por otra parte, la aprehensión puede ser inmediata, en el simple percatarse de algo dado, o mediata, resultado de un proceso en que referimos los datos a la unidad de un objeto, o de una inferencia. En cualquier caso, no podemos creer en nada que no haya sido aprehendido en alguna forma y representado en la percepción, la memoria, la imaginación o el entendimiento. Si el objeto creído no hubiera sido aprehendido no sería justamente *objeto* de nadie, aunque existiera realmente; en cambio, puedo creer en objetos representados por la imaginación o comprendidos por el entendimiento aunque no existan realmente (creo a menudo, por ejemplo, en hechos futuros y también, por desgracia, en hechos falsos).

Pero si es condición necesaria de la creencia que su objeto haya sido aprehendido en algún momento por el sujeto, no es condición que esté presente a la conciencia en el momento de creer. Ya dijimos que la creencia no es una ocurrencia fechable, sino un estado interno que puede subsistir aunque no tenga ocasión de manifestarse exteriormente. Suena la campanilla; me levanto y camino apresurado a abrir la puerta. Mi comportamiento se explica en parte por la audición del timbre,

pero la explicación no es completa si no añadimos otra condición inicial constituida por muchas creencias: no me hubiera levantado si no creyera, por ejemplo, que el suelo es firme y que la tierra me sostiene. Sin embargo, no tengo presente ese hecho mientras camino, mi disposición no implica necesariamente su representación actual, aunque suponga, desde luego, que deba haber aprehendido ese hecho —la firmeza del suelo— en experiencias anteriores.

Ya hicimos notar que puede haber creencias inconscientes, lo cual no ofrece dificultad si concebimos la creencia como un estado disposicional: aunque no tenga presente en la conciencia la firmeza del suelo, cuento con ella en mi manera de relacionarme prácticamente con el mundo. Pero mis creencias inconscientes no podrían explicarse si no hubieran sido causadas por una aprehensión de aquello que creo, aunque pueda haberla olvidado. Mi creencia en la firmeza del suelo, en la existencia del mundo hace dos semanas o en que mañana será de día, suponen experiencias repetidas de las que infiero esos hechos. Pensemos incluso en casos menos usuales. Un enfermo se aparta, con asco, de un vaso de agua límpida que se le ofrece; su comportamiento muestra su creencia en la existencia de algo repugnante en el fondo del vaso. Aunque no perciba nada en el agua, ni tenga consciente la causa de su aversión, su creencia equivocada quedaría inexplicada si no trazáramos su origen en alguna aprehensión anterior (un recuerdo, una imagen inducida) que la percepción del vaso revive en él.

Mencionamos también que las creencias reales pueden no coincidir con las profesadas, esto es, con las que nos confesamos conscientemente a nosotros mismos. De la creencia profesada es válida la reflexividad. Si profeso creer que *p*, creo que creo que *p*. Pero la misma relación no es válida para la creencia real. Si creo realmente que *p*, de allí no se sigue que crea que creo que *p*, porque puedo no estar consciente de mi creencia. Puedo creer, por ejemplo, que creo en la igualdad entre hombres y mujeres, y demostrar con mi conducta que, en realidad, los creo desiguales. La creencia real no implica que ella misma sea aprehendida por el sujeto, pero sí que éste haya tenido un aprendizaje susceptible de causarla; implica, por lo tanto, que haya captado de algún modo (directamente o por inferencia) el objeto o situación objetiva creídos, aunque luego los haya olvidado.

El objeto que determina la creencia no debe confundirse tam-

poco con el estímulo que provoca una respuesta concreta. El estímulo que suscita mi caminata es el sonido del timbre, no la firmeza del suelo ni ninguno de los otros objetos en que creo. Si pregunto a alguien si cree que hay una persona en la puerta y me contesta que sí, el estímulo es mi pregunta (o, con mayor precisión, la comprensión que él tiene de mi pregunta), no la presencia de alguien en la puerta.

Cierto que, en el caso de la percepción, el objeto de la creencia puede darse al mismo tiempo que los estímulos sensoriales y ser aprehendido al través de éstos. Pero aun en este caso el objeto creído no coincide con los estímulos. La prueba es que los enunciados empleados para describir un objeto percibido (y creído) no pueden analizarse en enunciados acerca de estímulos. El objeto creído que describo como una mesa sólida, rectangular, de color blanco y patas cilíndricas no puede reducirse a la suma de los estímulos sensoriales, que provienen de ese objeto, los cuales podría describir en términos de rayos luminosos reflejados e impresiones táctiles. Por otra parte, en la mayoría de los casos, el objeto creído no ha sido aprehendido simultáneamente al estímulo que provoca una conducta; ni siquiera necesita hacerse presente al sujeto cuando opera el estímulo.

En suma, condición necesaria de la creencia en p es que p haya sido aprehendida en algún momento, pero no que p esté presente, ni que ocurra en el momento en que se manifiesta la creencia.

"Determinación" de la creencia por el objeto

Hemos dicho que la creencia se caracteriza por estar "determinada" por su objeto. Acabamos de ver, sin embargo, que el objeto no actúa como estímulo que dé lugar a la manifestación de la creencia, ni tampoco se presenta necesariamente cuando ésta se manifiesta. ¿Cómo "determina" entonces a la creencia?

Se ocurriría una primera respuesta: el objeto sería una condición causal de la creencia. Tendríamos entonces una cadena causal de este tipo: objeto o situación creídos —disposición— respuesta. Pero para considerar algo como causa debemos poderlo concebir separado de su efecto. Y no es el caso que podamos considerar por separado el objeto de la creencia y la

creencia como pura disposición. En la disposición, suponemos el objeto de la creencia como el elemento común a muchas respuestas concretas, gracias al cual éstas resultan consistentes. Lo único que tienen en común esas respuestas es justamente que están suscitadas por la creencia en un objeto o situación objetiva determinados; es pues ese objeto común el que nos permite hablar de *una* creencia supuesta en muchas respuestas distintas. El objeto o situación objetiva creídos, separados de la creencia, serían el objeto o hecho puramente posibles. Pero un hecho posible es una relación en un mundo puramente representado. ¿Cómo causaría una creencia? El objeto que determina la creencia puede, en efecto, no existir realmente, puesto que la creencia podría ser falsa. ¿Cómo un objeto no existente podría *causar* un estado psíquico cualquiera?

Por otra parte, ¿qué sería una disposición sin el objeto creído? Separada del objeto, no podría determinar de qué maneras tendería el sujeto a comportarse, pues es justamente el objeto creído el que determina esas maneras. El concepto de disposición ha sido justamente postulado para dar razón de ciertas conductas concretas consistentes entre sí; es siempre propensión a actuar de ciertas maneras y no de otras. Parece pues evidente que no puede concebirse la disposición separada de un objeto. Luego, la determinación de la creencia por su objeto no es una relación causal, porque la una no puede concebirse sin la otra.

Debemos concebir, más bien, el objeto de la creencia como el contenido de la disposición. La disposición opera como una orientación o una guía de la acción. Toda guía de acción tiene una función semejante a la de una regla o conjunto de reglas, aunque se exprese en forma mucho menos precisa. Ahora bien, toda regla tiene un "contenido" que permite separar ciertos movimientos o acciones "permitidos" o "correctos" de otros "excluidos". Las reglas del ajedrez determinan los movimientos de cada pieza y excluyen todos los demás. Por numerosas que sean las jugadas que puedo hacer con el caballo, sólo podrán contarse las que cumplan la regla correspondiente. El enunciado de esa regla delimita los movimientos de la pieza, al determinar en el universo de jugadas posibles, las permitidas. Por eso sirve de pauta al movimiento del caballo. En las reglas de un juego los movimientos permitidos están determinados con precisión, la frontera entre las acciones que puedo esperar y las excluidas está trazada con nitidez. En otros casos, la delimi-

tación es mucho más imprecisa, como en las reglas de urbanidad o en las que rigen una relación amistosa, cuya interpretación deja un amplio margen a la intuición, la sensibilidad personal y la educación; por eso no pueden formularse con precisión. La delimitación entre movimientos "permitidos" y "excluidos" es aún más imprecisa si pasamos de un comportamiento regulado a uno simplemente orientado. Pero toda guía de acción tiene un contenido que sirve de criterio para determinar, entre las acciones posibles, cierto número de acciones adecuadas. Un plano, las indicaciones de una guía, por vagas que sean, orientan la marcha si señalan acciones conducentes y descartan otras improcedentes para alcanzar una meta. Una guía u orientación restringe el abanico de posibilidades de acción, delimitando cierto ámbito de movimientos frente a todos los posibles.

Toda disposición tiene un contenido que determina cuáles son las acciones a que estoy propenso en el conjunto de acciones posibles. Si no estuviera así determinada, un estado disposicional sería un simple estar listo para cualquier acción posible; entonces sería inútil como concepto explicativo. El objeto de la creencia puede verse como el contenido propio de un estado disposicional que determina esa disposición, al orientarla hacia un número limitado, aunque impreciso, de acciones adecuadas. "Determinar" quiere decir aquí "circunscribir", "delimitar", "acotar" las respuestas posibles del sujeto. Si *S* cree que *p*, está dispuesto a realizar ciertas acciones y no otras. ¿Cuáles? Las señaladas justamente por *p*; *p* da su contenido singular a esa creencia concreta. El objeto de la creencia determina en cada circunstancia particular, el ámbito de respuestas posibles. Así, creer que *p* no es tener un estado de disposición y *además* un objeto de creencia. Creer que *p* es tener el estado de disposición determinado por *p*.

Distinción entre creencia, actitud, intención

Se dirá que también los otros aspectos de la disposición están determinados por su objeto. El aspecto afectivo: siento una atracción por algo *porque* es hermoso, placentero, agradable; el aspecto connativo: pretendo realizar tal acción *porque* ésta es útil, provechosa. Pero en realidad no me atrae algo *por* ser hermoso sino porque *creo* que es hermoso; ni nadie intenta una

acción *por* ser útil sino porque así lo *cree*. Las propiedades o relaciones del objeto determinan lo que creo y, sobre la base de la creencia, puede añadirse el impulso afectivo o la intención connativa. Ambas suponen la creencia previa en el objeto. Se replicará que son propiedades del objeto las que determinan mi actitud favorable o desfavorable hacia él. Sin duda, pero se trata de propiedades percibidas, recordadas o juzgadas como existentes, esto es, creídas.

¿Cómo diferenciar en las disposiciones hacia un objeto el aspecto "afectivo" de su aspecto "cognitivo" o creencia? Podemos describir la misma disposición de dos maneras: por una parte, en cuanto determinada por el objeto al que se refiere: es la creencia; por la otra, en cuanto determinada por un dinamismo específico "en favor" o "en contra" del objeto: es la actitud. La actitud añade a la creencia una tendencia o pulsión de atracción o repulsión hacia el objeto creído. "Pulsión" es usado aquí como un término muy general que cubriría toda clase de deseos y quereres. Queda a la teoría psicológica establecer si los deseos pueden reducirse a una pulsión básica ("libido") y los quereres a expresiones conscientes que encubren formas de deseo, como deseos de autovaloración, integridad, retribución, reconocimiento, castigo, etc. La explicación de las pulsiones podría estar en la existencia de necesidades subjetivas (manifiestas en el hambre, sed, tensión sexual, necesidad de seguridad, etc.) que el objeto del afecto satisface. De cualquier modo, la forma en que se presente la pulsión en relación con la correspondiente necesidad, "determina" el aspecto afectivo de la disposición, así como las propiedades aprehendidas en el objeto "determinan" la creencia: acotando, delimitando las respuestas dinámicas posibles ante circunstancias cambiantes. Así, "*S* tiene una actitud afectiva favorable hacia *p*" implica necesariamente "*S* cree que *p*" y "*p* satisface una necesidad de *S*". Según se vea la disposición como determinada por las propiedades de la *p* representada, o por la pulsión satisfactora de una necesidad, puede describirse como creencia en *p* o como actitud hacia *p*.[2]

[2] Fishbein considera la actitud como el producto de creencia y evaluación (1975, p. 29). Pero ¿qué podríamos entender por "evaluación"? Enunciados como "*S* es generoso, amable, etc." expresan creencias, no evaluaciones, si se interpretan como la atribución de una propiedad a un objeto. En cambio, "ser generoso es bueno, o agradable o deseable" sí expresan claramente evaluaciones. Los enunciados de valor podrían enten-

El análisis del aspecto "connativo" de una disposición es más complejo. La intención se puede comprender de varias maneras, pero todas podrían reducirse a los dos aspectos anteriores: creencia y actitud. Según G. E. Anscombe (1957), R. Tuomela (1977) y otros, "*S* intenta hacer *x*" podría analizarse como "*S* quiere *y*" y "*S* cree que si no hace *x* no se realizará *y*". La intención sería pues el resultado de un querer un objeto o acción posibles y de una creencia.

En el análisis de Donald Davidson (1963), la intención podría caracterizarse por dos notas: "a] tener una actitud favorable (*proattitude*) hacia acciones de cierta especie y b] creer (o saber, percibir, percatarse, recordar) que su acción es de esa especie". El término "actitud favorable" es usado de un modo demasiado amplio ; comprende tanto pulsiones ("deseos, quereres") como creencias normativas ("principios estéticos, prejuicios económicos, convenciones sociales, etc... en la medida en que puedan ser interpretados como actitudes de un agente dirigidas hacia acciones de cierta especie"). Por ello parece más claro el análisis de Fishbein (1975, p. 332) quien distingue en la intención, una actitud favorable hacia la realización de una acción por el sujeto y creencias normativas acerca de si debe o no realizarla. De cualquier modo, la intención puede verse como una disposición que está en función de creencias y actitudes. Una actitud hacia una clase de objetos o situaciones puede expresarse en muchas intenciones de realizar acciones particulares en relación con esos objetos o situaciones. Y cada una de esas intenciones puede analizarse como una actitud favorable a la realización de la acción, añadida a ciertas creencias. Así, tanto la intención como la actitud suponen creencias y están determinadas por una pulsión (apetito, deseo, querer) hacia un objeto o situación. En último término, todas las disposiciones a actuar estarían determinadas por uno de estos dos factores, o por ambos: el objeto o situación objetiva aprehendidos

derse, por lo tanto, en dos sentidos: 1] como la atribución a un objeto de una propiedad valiosa que se supone "objetiva"; en ese caso, son una clase de creencias; o 2] como el enunciado de que el objeto se me presenta como "agradable o rechazable", "atractivo o repulsivo", etc.; este segundo caso equivale a enunciar la existencia de una tendencia afectiva en el sujeto hacia el objeto (en favor o en contra). Como señala Fishbein (1975, p. 11 n.) la situación de que algo *sea* bueno no puede distinguirse *empíricamente* de la situación de que un sujeto *sienta* algo como bueno. La evaluación se refiere pues a una pulsión subjetiva hacia o contra el objeto, que se añade a las creencias sobre él.

(en el caso de la creencia) o una pulsión subjetiva añadida a ellos (en el caso de la actitud y de la intención).

Notemos que la creencia está supuesta en cualquier disposición. Convendría recordar aquí una útil observación de Husserl cuando distinguía (1928, va. Inv., cap. v) entre "actos objetivantes", que incluían la percepción, la memoria y el juicio, y "actos no objetivantes", como los afectos, deseos e intenciones. Los primeros "objetivan", esto es, refieren a un objeto "puesto" ante el sujeto (aprehendido por él); los segundos, en cambio, sólo añaden una cualidad nueva a los actos objetivantes, sobre su previa posición de objeto. En el acto complejo de referencia intencional al objeto interesa distinguir la cualidad del acto como "posición" del objeto mismo (tal es la creencia), de las cualidades subjetivas que se añaden a esa posición previa. Husserl emplea un lenguaje que corresponde a un enfoque diferente del que aquí se adopta: trata de caracterizar la creencia mediante un análisis descriptivo de los datos de conciencia; por ello, habla de "actos" y "cualidades" de los actos, del objeto "puesto" o "dado" al acto, etc. Pero esas son entidades privadas de cada sujeto, más susceptibles de ser nombradas que descritas. Con todo, la distinción merece recogerse para aplicarla, ya no a cualidades interiormente percibidas, sino a disposiciones del sujeto que pueden manifestarse exteriormente. También una disposición puede considerarse reducida a su simple estar determinada por el objeto, abstrayendo de ella las otras determinaciones: tal sería la creencia.

Toquemos, por último, una nota que distingue la creencia de los otros aspectos. Dijimos que la creencia es la disposición en cuanto puede ser común a muchos sujetos, por estar determinada justamente por el objeto: es, podríamos decir, el "aspecto objetivo" de la disposición. Los aspectos afectivo y conativo, en cambio, no pueden ser comunes a todos los sujetos de la misma manera, por estar determinados por factores individuales (deseo, querer), en principio subjetivos.

Se dirá que si *S* desea que *p*, otros sujetos pueden también compartir ese mismo deseo. Sin embargo, es obvio que lo único que puede ser común, al compartir un deseo, es *p*, el objeto o situación *creídos*; en cambio, los deseos de que *p* son diferentes en cada sujeto. Cada tendencia hacia el objeto, cada deseo es singular e irrepetible, porque forma parte de una estructura psíquica individual. Lo único que puede tener en común un deseo con otro es el objeto... que determina la creencia. Caso

semejante, el de la intención. El fin querido, en función del cual se realizan las acciones, es propio de cada sujeto. Nadie puede querer igual que quiere el otro, porque nadie tiene la misma relación con los mismos fines. Los impulsos afectivos y las intenciones forman parte indisoluble de cada personalidad individual, para no hablar de otras disposiciones más generales, como los rasgos de carácter. La creencia, en cambio, no es individual en el mismo sentido. Mientras la pulsión que determina la actitud es distinta en cada sujeto, las creencias de muchos sujetos pueden estar determinadas por la misma proposición creída. En este sentido, podemos decir, con propiedad, que muchos hombres tienen *la misma* creencia, o hablar de "creencias colectivas". Como toda creencia está determinada por el objeto y éste *puede* ser común, toda creencia *puede* ser compartida. Sólo por eso la creencia del otro puede revelarnos una parte de *nuestro* mundo.

Propuesta de definición

Podemos resumir todo lo anterior en ciertas condiciones necesarias para toda creencia:

S cree que *p* si y sólo si:

1] *S* está en un estado adquirido *x* de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias;

2] *p* ha sido aprehendida por *S*;

3] *p* determina *x*.

De donde podríamos proponer la siguiente definición de "creencia": un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos.

La condición [1] incluye la creencia en el género de las disposiciones individuales. No se concibe como una ocurrencia o un dato mental, aunque no se niega que pueda haber ocurrencias o datos mentales que acompañen a las creencias. "Creencia" se toma como un término teórico que se refiere a un estado interno de un sujeto. Ese estado es una condición inicial sin la cual no se explicaría la consistencia en las respuestas del sujeto. Añadida a los estímulos y a otras condiciones iniciales (otras creencias y otras disposiciones) es causa del comportamiento. En cuanto es concebido como un estado interno del sujeto, no puede describirse por el conjunto de estímulos y de

respuestas; requiere de notas definitorias no incluidas en ese conjunto. Esas notas aparecen en las condiciones siguientes.

En cuanto adquirida, la creencia se diferencia de disposiciones genéticas e instintivas; en cuanto dirigida a un objeto, es distinta a los rasgos caracteriológicos. En la definición no es preciso enunciar este último punto, por quedar incluido en las condiciones siguientes.

La condición [2] señala que el objeto al que se dirige la creencia debe haber sido aprehendido en algún momento por la percepción, la memoria o el entendimiento, aunque no es necesario que esté presente a la conciencia. Por otra parte, restringe *p* al objeto o situación objetiva aprehendidos, esto es, a los que tienen existencia para el sujeto y por ello *pueden* tener una existencia real para cualquier otro sujeto.

La condición [3] enuncia la diferencia específica de la creencia con los otros aspectos de una disposición. "Determina" se toma en el sentido indicado de "delimitar", "acotar" la manera en que el sujeto está dispuesto a responder, mencionada en la condición [1]. Junto con la condición [1], la condición [3] expresa también la diferencia específica entre la creencia y la simple aprehensión o representación de un objeto. En la simple representación de *p* (en la fantasía o en la suspensión del juicio) *p* no determina ninguna disposición.

La definición propuesta no elimina la dada por Braithwaite (1967); antes bien, la incluye e intenta precisarla. Recordemos la definición de Braithwaite: "*S* cree que *p*" implica la conjunción de dos proposiciones: 1] "*S* se representa *p*" y 2] "*S* tiene una disposición a actuar como si *p* fuera verdadera". La proposición [1] restringe la creencia a la "profesada". Pero cualquier definición debe aplicarse también a las creencias "latentes", no necesariamente conscientes, que no suponen tener presente *p*. La condición [1] de Braithwaite debe pues eliminarse; en su lugar, aparece la condición [2] de nuestra propuesta de definición, que no exige la representación actual del objeto de la creencia.

La proposición [2] de la definición de Braithwaite emplea el término ambiguo "como si...", que podría interpretarse en el sentido de apelar a una apreciación privada del sujeto, sólo captable por éste como un dato de conciencia; por otra parte, acude al término "verdadera" que debería, a su vez, definirse. "Actuar como si *p* fuera verdadera" puede interpretarse, de acuerdo con nuestra definición, como "actuar determinado por

las propiedades o relaciones del objeto o situación objetiva", con lo cual eliminamos los dos términos oscuros de la definición de Braithwaite.

Notemos que en la definición propuesta interviene la disposición a actuar pero no la acción misma. Creer no implica necesariamente actuar como se cree. El paso de la disposición a la acción requiere de factores suplementarios: adopción de un fin (intención) y emociones. Por eso, sólo podría inferirse la creencia a partir de las acciones efectivas de un sujeto, si suponemos dos condiciones: 1] que la disposición del sujeto esté determinada por el objeto o situación objetiva; 2] que las acciones del sujeto sean congruentes con su disposición. La primera condición elimina la determinación a actuar por motivos irracionales (pulsiones), la segunda, la posibilidad de engaño. Son pues condiciones de racionalidad en las acciones. Sólo bajo el supuesto de una perfecta racionalidad en las acciones del otro, podríamos inferir de ellas, con seguridad, sus creencias.

Por último, podemos adelantar cómo esta definición de creencia puede afectar nuestro análisis del conocimiento. Si el saber es una especie de creencia, podrá verse como un estado disposicional adquirido que orienta la práctica del sujeto ante el mundo; sólo que, en el saber, el objeto o situación objetiva aprehendidos, que determinan ese estado, han de acompañarse de la garantía de su existencia real. Así, el saber es una disposición a actuar que se orienta por la firme garantía de que las acciones del sujeto están determinadas por la realidad; implica, por lo tanto, la seguridad de que su práctica será acertada.

Queda una pregunta pendiente: ¿cómo explicar el paso de la simple representación de un objeto a la disposición a actuar, determinada por ese mismo objeto? En otras palabras: si la creencia es un estado que debo admitir para explicar las acciones de un individuo en el mundo, ¿qué otras condiciones debo admitir para explicar la existencia de ese estado en el individuo? A esta pregunta intentarán responder los dos capítulos siguientes.

4. RAZONES PARA CREER

¿Por qué se cree?

A la pregunta ¿por qué *S* cree que *p*? podemos responder de tres maneras: *Primero*: por los *antecedentes* que colocaron a *S* en situación de aprehender *p*. Contestamos refiriéndonos a la *génesis* de la creencia de *S*, al modo como *S* la adquirió. Podremos mencionar entonces una serie de circunstancias, hechos sociales, culturales, psicológicos, relativos a *S*. La respuesta remite a un pedazo de biografía y, al través de ella, a un fragmento de historia.

Segundo: por los *motivos* que llevan a *S* a aceptar que *p*. Respondemos explicando la *función* que tiene la aceptación de esa creencia en la realización de los deseos, intenciones y necesidades de *S*. Si la primera respuesta describía el origen de la creencia, esta segunda se refiere a los supuestos y consecuencias psicológicos de la creencia; mencionará pues ciertos hechos acerca de la personalidad de *S*. La respuesta remite a la psicología.

Tercero: por las *razones* que tiene *S* para considerar que *p* existe. Contestamos señalando la *justificación* que *S* da a sus creencias. No mencionaremos entonces hechos de la biografía o de la psicología de *S*, sino relaciones entre la creencia de *S* y otras creencias u operaciones cognoscitivas. No nos referiremos a la génesis ni a las consecuencias de la creencia, sino a ciertas operaciones que tiene que realizar *S* para tener a *p* por existente en el mundo y a ciertas características de "*p*" (en las que se incluyen su relación con otras proposiciones) por las que "*p*" resulta verdadera para *S*. La respuesta remite a la teoría del conocimiento.

¿Por qué creía Platón en la inmortalidad del alma? Puedo responder: *Primero*: la idea de un alma independiente del cuerpo era común en la clase alta de la Atenas culta del tiempo de Platón; Platón recibió fuertes influencias del pensamiento órfico que sostenía esa tesis; por último, Platón escuchó la enseñanza de Sócrates al respecto. *Segundo*: la creencia en la

inmortalidad del alma acalla una necesidad imperiosa de sobrevivencia. Platón no podía soportar la idea de la muerte del justo y su temperamento religioso lo inclinaba hacia esa solución. *Tercero*: podemos recordar simplemente los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedón*, para demostrar la inmortalidad del alma. Las tres respuestas son perfectamente compatibles; ninguna excluye a la otra. La creencia de Platón obedecía a la vez a ciertos antecedentes históricos, a motivos de su personalidad y a razones que la volvían verdadera a sus ojos.

Más aún, las tres formas de explicación deben conjugarse para que se dé la creencia. Toda creencia tiene necesariamente antecedentes biográficos, puesto que fue adquirida, motivos, puesto que forma parte de una estructura psíquica y cumple una función en ella, y razones, puesto que consiste justamente en tener por existente el objeto de la creencia. Cualquier creencia puede ser explicada de esas tres maneras: "¿Por qué crees que Cuauhtémoc sufrió tormento?" —"Porque lo aprendí en la escuela primaria"— "Porque todo el mundo lo cree y si yo no lo aceptara me tendrían por un ignorante, un necio o un loco"— "Porque hay testimonios fehacientes de la época que lo afirman y no se ha encontrado ninguno que lo niegue." Podríamos multiplicar los ejemplos.

Con todo, la relación entre los tres tipos de explicación no es sencilla. Ha planteado incluso problemas filosóficos cuya discusión ha durado siglos. El principal problema lo suscita la relación entre la explicación por motivos y la explicación por razones. La primera, hace depender la creencia, de las intenciones y deseos del sujeto; la creencia parece pues asunto de la voluntad. La segunda, en cambio, explica la creencia exclusivamente por sus fundamentos racionales; la presenta como asunto de la razón. Tocamos así un viejo dilema: ¿creer es asunto de la voluntad o del entendimiento?

Parece haber datos obvios en favor tanto de una como de otra alternativa. "Me niego a creerlo", "Debes creer lo que dice", "Por más que insista, no tengo la intención de creerle", "Prefiero creerlo" son frases usuales, parecen indicar que estaría en nuestro poder decidir o no creer: la creencia sería asunto de la voluntad. Sin embargo, todos admitiríamos que no podemos obligar a nadie a creer cuando no tiene razones para ello. Si creer es tener algo por verdadero, ¿cómo podríamos forzarnos a

creer si no tenemos razones que nos convenzan de su verdad? La creencia sería asunto del entendimiento.

En la Edad Media este problema ocupó un lugar central, por su relevancia para dirimir las relaciones entre la razón y la fe. Si sólo las razones determinaran nuestras creencias, nunca seríamos libres de creer de tal o cual manera; nadie sería responsable de lo que cree. Pero la fe y el descreimiento serían actos libres, que dependen de algún modo de la voluntad. Tanto en la tradición agustiniana como en la tomista creer es asunto de ambas facultades: la razón y la voluntad.[1]

En nuestro siglo el problema sigue siendo crucial en otros campos. En la moral: ¿hasta qué punto las creencias que guían nuestras acciones responden a patrones racionales o se doblegan, aun sin saberlo, a nuestros deseos y temores perso-

[1] Para San Agustín la creencia es pensamiento acompañado de asentimiento. La razón es condición previa de toda creencia; pero hay razones para que la razón ceda en sus creencias a la fe. El acto de fe implica despojarse del orgullo humano, elegir por amor fines distintos a los de la vana razón personal. Supone pues un cambio en los motivos que nos mueven a creer. Y ese cambio ilumina, según San Agustín, a la razón; porque la fe purifica de los obstáculos que impiden al entendimiento ver con claridad. Si bien la razón precede a la fe en cuanto presenta a la voluntad justificaciones para creer, la fe es un acto libre que permite a su vez que el pensamiento llegue a la verdad. De allí la famosa y repetida tesis agustiniana: "No quieras tratar de comprender para creer, sino cree para comprender" (*In Joan. Tract.*, 29, 6; cfr. Étienne Gilson, 1943, pp. 32 *ss.*).

Para Santo Tomás de Aquino la creencia corresponde tanto a la voluntad como al entendimiento. El asentimiento y disentimiento a las proposiciones que no sean necesarias atañe a la voluntad. Hay una moción de la voluntad por el entendimiento al presentarle éste la verdad, pero hay también una moción del entendimiento por la voluntad, en cuanto ésta lo mueve a realizar sus funciones. Por otra parte, la voluntad interviene en la deliberación que precede a la formulación de cualquier juicio. De allí que la creencia suponga también libre albedrío (*Summa Theologica*, I, IIae, q. 17, art. 1 y 6; cfr. Étienne Gilson, 1948, pp. 332-355).

Al través de Francisco Suárez pasa a Descartes la doctrina de que afirmación y negación no corresponden al entendimiento sino a la voluntad. El entendimiento sólo concibe las ideas que la voluntad puede, en el juicio, afirmar o negar. La creencia es asentimiento de la voluntad a las ideas que el entendimiento le presenta. De allí que la creencia errónea sea imputable a la voluntad, no al entendimiento. La capacidad de errar da testimonio, para Descartes, de la libertad del hombre. Si las creencias fueran sólo asunto del entendimiento no podría explicarse el error; por otra parte, nuestra voluntad no sería libre, pues estaría forzosamente determinada por las ideas que el entendimiento le presenta (Descartes, 1957, Med. IV).

nales? En la vida política: ¿en qué medida las creencias colectivas se fundan en razones o responden a intereses de grupos o clases sociales? Las relaciones entre motivos y razones para creer tocan uno de los temas cruciales de nuestra época: ¿podemos lograr un conocimiento basado en razones objetivas u ocultan siempre nuestras más racionales creencias la voluntad, el deseo de los hombres?

Razones. Justificación

En el lenguaje ordinario utilizamos a menudo frases como "dar razón de algo", "exponer las razones en que me baso", cuando exponemos las justificaciones que tenemos para considerar verdadera una creencia o, lo que es lo mismo, las características que atribuimos a un objeto creído para juzgarlo efectivamente existente. Decimos que "las razones de alguien no me parecen convincentes" cuando no acierta a justificar ante nosotros su creencia; "aceptar algo sin razón" es creer sin justificación; "tener razón", estar en lo cierto, esto es, estar justificado en su creencia. En algunos casos, "evidencia" se usa en un sentido equivalente a "razón", en frases como "las evidencias usadas por el juez para condenarlo"; a veces, se usan otros términos como sinónimos de "razón", por ejemplo: "fundamento" o "prueba", aplicados a juicios, aseveraciones, conclusiones.

Razón de la creencia de *S* en *p* es lo que hace para *S* que *"p"* sea verdadera, o más o menos probable. Pero como *"p"* (esto es, la proposición) es verdadera si y sólo si *p* (esto es, el hecho a que se refiere) existe, razón de una creencia es lo que conecta según *S* *"p"* con *p* existente, es decir, aquellas características o relaciones de la proposición, por las que *S* considera que *p* no sólo tiene existencia puramente creída, sino también existencia real. Razón es —como diría el *Menón*— lo que "amarra" la proposición creída a la realidad.

Así, podemos ver la función de las razones bajo otro enfoque. Si la creencia dispone a un sujeto a actuar de determinada manera ante el mundo, "razones" son las ligas que le aseguran al sujeto que su acción está determinada por la realidad y se orienta por ella; las "razones" le garantizan al sujeto el acierto de su acción en el mundo.

No habrá que confundir este uso de "razón" con otros, también comunes pero impertinentes para nuestro tema. En pri-

mer lugar "razón" se aplica también a la razón *práctica*. No se refiere entonces a creencias sino a acciones ("¿Por qué razón hiciste esto?"; "No entiendo qué razón tuvo para matarlo"; "Tengo mis razones para no saludarlo"). Este uso común de "razón" ha pasado a la filosofía de la acción. La "razón" de una acción puede analizarse en dos elementos: un querer (el fin que nos proponemos con la acción, lo que queremos con ella) y una creencia (la creencia de que la acción contribuye a lo que queremos). Es obvio que este sentido de "razón" es diferente al que ahora nos ocupa: se refiere a *razones para actuar* y nosotros sólo tratamos ahora de *razones para creer*.

En segundo lugar, "razón" suele emplearse como lo contrario de "sinrazón", y "racional" como lo opuesto a "irracional". Sin duda este sentido está relacionado con el que ahora usamos aquí pero no es equivalente. Las justificaciones que una persona puede aducir de la verdad de sus creencias pueden no ser "racionales" en este sentido. La mayoría de nuestros contemporáneos no consideran "racionales" a la magia, la astrología o las profecías de un sabio iluminado, pero éstas pueden ser razones aducidas por muchos para sustentar sus creencias. Una creencia puede juzgarse como verdadera en base a argumentos y explicaciones que presentan una forma lógica precisa, o bien en base a otras operaciones y procesos que no pueden expresarse en formas lógicas claras. Algunos pueden dar como razones que justifiquen sus creencias la intuición, la emoción estética o religiosa, una experiencia personal profunda, el consenso de la multitud, la fe en una persona, o una simple corazonada. Y Pascal (1944, 277) estaba en lo cierto al decir que "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce". Al mencionar en estas páginas las razones en que alguien pretende justificar sus creencias, no prejuzgamos acerca de la *validez objetiva* de esas razones; no separamos aun las razones que una persona considera suficientes para creer, de las que serían suficientes para cualquier sujeto pensante; éstos son problemas que deberán ocuparnos posteriormente.

Entenderemos por "razón" todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en que basa una creencia, juzguémoslo "racional" o no, con criterios lógicos. El concepto de razón está pues ligado al de justificación.

"Justificar" se emplea a menudo en un sentido moral, referido a acciones. Justifico mi actitud o mi conducta ante los

demás o ante mí mismo, mostrando que se adecua a ciertos criterios morales, que busca fines valiosos o que tiene consecuencias buenas; justificar una acción es mostrar su valor moral. No usamos aquí justificación en este sentido; porque no la referimos a acciones sino a creencias.[2] De cualquier modo, los dos sentidos de "justificación" no dejan de tener analogías. A menudo justificamos una acción aduciendo las razones prácticas que condujeron a ella, así como justificamos una creencia indicando las razones teóricas por las que la consideramos verdadera. La justificación de una acción establece la relación de esa acción con un valor, la justificación de una creencia, la relación de la creencia con la verdad.

El concepto de justificación remite al de razón y viceversa. Razón de la creencia de *S* en *p* es lo que hace que "*p*" sea verdadera (o probable) para *S*; justificación de la creencia de *S* en *p* es la operación por la que *S* deriva su creencia en *p* de una razón. Justificar una creencia es aceptar razones para ella, adoptar, por ejemplo, otra creencia que hace verdadera la primera. Lo cual equivale a decir: justificar la creencia en *q* es encontrar otra creencia en *p* de la cual se siga la verdad de "*q*". Con otras palabras: la creencia de *S* en *p* es, para *S*, razón que justifica su creencia en *q*, si *S* juzga que puede derivar la verdad –o probabilidad– de "*q*" de la verdad –o probabilidad– de "*p*".

La justificación no puede ser, a su vez, una creencia. La creencia es un estado disposicional; una vez adquirida, permanece en el sujeto, en forma consciente o latente. Justificar, en cambio, es una actividad, un proceso que acontece en un lapso de tiempo determinado. Justificar es realizar una operación mental por la que inferimos una proposición de otra proposición o de la aprehensión directa de un estímulo y, al hacerlo, damos razón de una creencia. Supone pues una actividad reflexiva; no puede aplicarse a las creencias inconscientes del sujeto. De hecho, de las creencias inconscientes no damos razones; basta en cambio que se vuelvan reflexivas para que tengamos que encontrarles fundamento.

[2] Para evitar este equívoco, en vez de "justificar" hubiéramos podido usar el verbo "fundamentar", y "fundamento" en vez de "razón". Justificar una creencia es, en efecto, tener fundamentos para considerarla verdadera. Pero preferimos no emplear esos términos por estar asociados a una teoría "fundamentista" del conocimiento.

¿Hay creencias sin razones?

De hecho tenemos muchas creencias sin razones que las justifiquen. Algunos autores han destacado cómo aceptamos muchas creencias sin discusión, sin preguntarnos siquiera por su justificación. William James (1945, p. 880) sostuvo la existencia de una credibilidad espontánea, dirigida a cualquier objeto presente. "Cualquier objeto que no es contradicho es creído *ipso facto* y puesto como una realidad absoluta." La creencia está causada, entonces, por el simple estímulo presente; no es menester suponer un acto expreso de asentimiento. Hay creencias que damos por supuestas sin mayor averiguación (*"taked for granted"*).[3] Si me levanto de mi silla y camino, mi paso seguro revela mi creencia de que el suelo es firme y me sostendrá; esa creencia me acompaña en mi caminata, sin que necesite razones expresas para aceptarla. Por lo general, creemos espontáneamente en todo lo que percibimos y en lo que recordamos con claridad, mientras no se suscite una situación excepcional que nos obligue a ponerlo en duda. Salvo los casos especiales de los locos y los filósofos a nadie se le ocurre dar razones de su creencia en lo que ve o en lo que toca. Hay pues creencias que de hecho aceptamos de manera espontánea, sin acompañarlas de razones que las justifiquen.

Tampoco solemos dar razones de muchas creencias supuestas por otras de las que sí damos razones. Cualquier creencia supone, en efecto, una constelación de otras creencias. Al creer que Cuauhtémoc padeció tormento, admito también que el pasado puede conocerse, que la tierra ha durado más de cuatro siglos y muchas otras cosas más. Todas ellas las doy por supuestas, sin reflexionar, en la creencia en el tormento de Cuauhtémoc.[4]

¿Quiere esto decir que puede haber creencias sin razones? Sí, por lo menos sin razones *explícitas*. Hemos definido creencia como un estado disposicional adquirido que se manifiesta en acciones diversas y no coincide siempre con un estado reflexivo. Pero la justificación por razones es una operación reflexiva; puede estar ausente, por lo tanto, de las creencias no reflexivas.

En este sentido es legítimo atribuir creencias a los animales

[3] H. H. Price (1934-1935), H. A. Prichard (1950).

[4] Véase L. Wittgenstein (1969).

o a los niños pequeños. El comportamiento del gato demuestra que cree que hay un ratón en el agujero y es razonable pensar que el bebé cree que la sonaja suena al moverla. Tanto el gato como el niño pequeño tienen una disposición adquirida a actuar de una manera determinada por un objeto o situación que han aprehendido con anterioridad. Sus creencias pueden explicarse por ciertos procesos causales. Causas de las creencias son la percepción, la memoria y los procesos complejos de aprendizaje, en los que se asocian ciertos signos percibidos con la presencia o ausencia de objetos o situaciones objetivas. Pero si el gato y el niño pequeño tienen *causas* de sus creencias, sería extravagante decir que también tienen *razones*; porque para ello tendríamos que admitir que fueran capaces de reflexionar sobre ellas.

La situación es diferente en las creencias reflexivas. Si supusiéramos por un momento que el gato fuera capaz de reflexionar sobre su creencia y preguntarse "¿por qué creo que hay un ratón en el agujero?", entonces el gato tendría que darse razones. Seguramente aduciría como razón de su creencia sus causas: el olor a ratón y su asociación permanente con la percepción de un ratón vivo. Para explicar que *S* crea que *p* es suficiente acudir a causas, para explicar que *S* crea que cree que *p* es menester mencionar razones.

Puedo mantener muchas creencias en las que nunca he reflexionado, sin fundarlas en razones, pero en el momento en que ponga en cuestión cualquiera de ellas, tendré que justificarlas. Al caminar no doy razones de mi creencia en la firmeza del suelo, pero bastará que me detenga y pregunte "¿creo realmente que el suelo me sostendrá?", para que tenga que encontrar una justificación a mi creencia o, de lo contrario, ponerla en duda. Mi justificación podrá ser vaga o incompleta pero, si no me satisface, dejaré de caminar con firmeza.

Sólo es pertinente preguntar por las razones que sustentan una creencia cuando sospechamos que esa creencia podría ser falsa. Mientras no tengamos duda alguna sobre su verdad no se presentará el caso de indagar por sus razones. La posibilidad de que la creencia sea falsa consiste en la posibilidad de que el objeto proposicional de esa creencia no corresponda a un objeto realmente existente. La sospecha de la falsedad de una creencia supone, por lo tanto, el reconocimiento de que el mundo creído y el mundo real no son necesariamente el mismo, que hace falta algo más que la mera creencia para saber si el hecho creído es

también el hecho realmente existente. Preguntar por las razones es preguntar por ese "algo más" que justifica la correspondencia del objeto creído con el objeto existente o, mejor dicho, que garantiza para el sujeto la existencia real del objeto creído.

Creo que hay fuego en el bosque cercano. Quiero decir que no sólo me represento esa proposición "hay fuego en el bosque cercano", sino que la tengo por correspondiente a un hecho del mundo real, de tal modo que estoy dispuesto a relacionarme con la realidad, determinado por él. Pero esa correspondencia con el hecho real no me está dada por la simple representación de la proposición. Luego, tengo que admitir algo más para creer en ella, por ejemplo: 1] percibo el fuego y creo que lo que percibo existe realmente; o 2] percibo humo y creo que donde hay humo hay fuego; o 3] un vecino me dijo que el bosque estaba en fuego y creo que dice verdad. Puedo inferir la existencia real del fuego de cualesquiera de esas percepciones y creencias: ellas son mis razones: suministran garantía de la correspondencia del objeto de mi creencia con el hecho real y justifican la creencia. Sólo entonces puedo creer reflexivamente que creo.

Razones implícitas

Al reflexionar sobre las creencias que mantenemos inconscientemente hacemos expresas razones en que se sustentan, que antes no teníamos presentes. Podríamos hacer así una distinción entre razones *explícitas* y razones *implícitas*. Las primeras son aquellas que acompañan a una creencia cuando se reflexiona en ella y que se expresan al justificarla; las razones implícitas son aquellas que *pueden* darse en el momento en que una creencia se vuelve reflexiva y que, por lo tanto, explican la creencia, aunque no se hagan expresas mientras no reflexionamos en ella. La mayoría de las razones de nuestras creencias no se hacen presentes a la conciencia, pero pueden ser aducidas en el momento requerido.

Las razones implícitas de una creencia pueden ser de tres clases:

Primero. Podemos aducir como razones implícitas de una creencia espontánea los procesos causales que la originaron. Razones implícitas de muchas creencias, de las que no damos ra-

zones expresas, son la percepción, el recuerdo y las asociaciones de impresiones sensibles que causan nuestras disposiciones. La aprehensión del objeto de la creencia es razón, que puede permanecer "implícita", para creer en su existencia.

Segundo. Razones implícitas pueden ser también las que tuvimos presentes cuando adquirimos una creencia y que nos hicieron adoptarla, pero que hemos olvidado. Una vez adquirida una creencia por haberla encontrado justificada, ese estado de creencia puede permanecer, aunque se olvide el proceso de justificación. Por eso las razones por las que se adoptó una creencia y aún se conserva pueden sernos inconscientes. ¡Cuántas creencias guían nuestra conducta, respecto de las cuales hemos olvidado las razones que nos condujeron a ellas! Muchas, son el resultado de la enseñanza que la sociedad nos dicta; las razones que hicieron que por primera vez las adoptáramos fueron el testimonio de padres y maestros junto con nuestra confianza en su veracidad. Ni siquiera nuestros primeros conocimientos científicos solemos adquirirlos por razones distintas a las que nos llevaron a aceptar los dictados de la moral o de la religión imperantes: lo dicen los adultos y los adultos saben. Pues bien, muchas veces conservamos las mismas creencias más tarde, sin volver a justificarlas. Hemos olvidado cuándo y cómo las aprendimos, pero podemos, en cualquier momento, tratar de revivir los razonamientos que en un tiempo fundaron nuestra creencia, hacer de nuevo consciente el proceso de justificación que nos llevó a ella. Podemos entonces, en algunos casos, conservar la misma creencia por las mismas razones de antes. Seguir adoptando, por ejemplo, los principios morales que nos enseñaron, porque seguimos prestando fe a la sociedad que nos los inculcó; seguir creyendo que nuestro amigo es generoso, por recordar la experiencia que una vez tuvimos de su desprendimiento. En otras ocasiones podemos no coincidir ya con las razones que nos sirvieron para adoptar una creencia. Entonces nos quedan dos opciones: poner en duda nuestra creencia o descubrir *otras* razones para justificarla; lo que no podemos hacer es quedarnos con la misma creencia una vez que hayamos descubierto que ya no tenemos razones para ella.

Tercero. Las razones implícitas pueden ser también ciertos principios generales, supuestos en todo nuestro sistema de creencias, que aceptamos confusamente y que sólo tratamos de aclararnos cuando ponemos en duda esas creencias. Sólo entonces las razones implícitas podrán convertirse en expresas; pero esa

conversión supone un proceso difícil de reflexión y de análisis. Supongamos que preguntamos: "Por qué crees que el suelo permanece firme?", "¿Por qué aceptas lo que percibes?", "¿Qué te hace pensar que la tierra ha durado más de cuatro siglos?" Posiblemente nos costará trabajo dar con la respuesta y tengamos que iniciar un proceso de reflexión para descubrir las razones por las que realmente creemos. Lo más probable es que, al principio, intentemos respuestas que no describan adecuadamente nuestras verdaderas razones. Diremos, por ejemplo, que creemos en la firmeza del suelo "porque siempre nos ha sostenido", o que la tierra existió en el pasado "porque sería absurdo no creerlo", "porque lo hemos creído siempre", etc. Esas respuestas expresan confusamente un principio de regularidad de la experiencia y un principio de coherencia de una creencia con otras. Pero esos principios podemos tardar en descubrirlos, y expresarlos por lo pronto en forma confusa. Interrogados, solemos considerar como razones suficientes para muchas creencias, el hábito de creer, el consenso general, su coherencia con otras creencias o, simplemente, la ausencia de razones en contra. Pero, aunque no expresemos con precisión las razones que efectivamente justificarían con validez nuestras creencias, no dejamos de pensar que sí tenemos razón para creer, pues si no la tuviéramos tampoco creyéramos. De toda creencia, interrogados, podemos encontrar razones implícitas.

Por otra parte, a menudo no podemos expresar con precisión las razones en que se funda una creencia porque éstas son complejas y suponen, a su vez, otras. Las justificaciones de una creencia pueden ser múltiples y de muy distinta índole; muchas, se justifican en una compleja red de razones. Pensemos, por ejemplo, en las justificaciones de la creencia en la validez de la matemática, en la estructura racional de la naturaleza, en la existencia de Dios o en la necesidad de una sociedad más justa. No es fácil poner siempre de manifiesto toda la red de razones en que se sustenta una creencia.

En suma, para mantener una creencia podemos no tener razones explícitas. Pero toda creencia tiene razones implícitas que se aducen si se pone en cuestión. Éstas pueden ser las causas que originaron la creencia, las razones que tuvimos para adoptarla y que habían sido olvidadas, o bien razones que nos aclaramos por primera vez al poner en cuestión la creencia. Pero no hay creencia de la que no *podamos* dar razones, si se nos requiere.

Por último, hay que hacer una distinción suplementaria. Las razones que aducimos ante los demás pueden no ser las que realmente justifiquen la creencia ante nosotros.[5] Puedo creer, por ejemplo, que reprobaré un examen porque no he estudiado ni entendido la materia y, con tal de no confesar mi incapacidad, alegar como justificación que el maestro me tiene ojeriza. Puedo creer en el advenimiento futuro del socialismo por razones morales pero, en una época de prevención ante el romanticismo moralista, cuidarme de confesar mi verdadera razón y aducir otras más concordes con el gusto científico de la época, como tendencias históricas, luchas de clases y pretendidas leyes económicas.

Razones de las creencias no son pues solamente las que son conscientes en un momento dado, tampoco son forzosamente las que reconocemos ante los demás, son las que de hecho las justifican ante nosotros y que debemos admitir para mantenerlas.

Razones básicas

Decimos que de toda creencia podemos dar razones, ya sean explícitas o permanezcan implícitas mientras la creencia no se ponga en cuestión. Sin embargo, se podría argumentar: si las razones de una creencia son otras creencias y éstas tienen razones que son creencias que tienen razones que son creencias... ¿No llegará un momento en que tengamos que admitir creencias de las que ya no damos razones, o razones que ya no sean creencias? Ciertamente. El proceso de fundamentación se suspende siempre, de hecho, en algún lado. Se detiene en creencias de las que ya no damos razones explícitas, o bien en razones que ya no fundamos en otras. Llamemos a ambas "razones básicas". Pueden ser de dos clases: 1] creencias que pueden tener razones implícitas pero que, *de hecho,* no se ponen en cuestión; 2] razones que no son ya creencias. En el primer caso, detenemos el proceso de justificación en una o varias creencias que aceptamos por "credibilidad espontánea". Aunque admitamos que, en principio, podríamos aún interrogar por las razones en que se fundan, las damos por suficientes, porque no podemos proseguir nuestro cuestionamiento indefinidamente: en algún mo-

[5] Véase G. Harman (1973, pp. 26-28).

mento tenemos que elegir detenerlo. ¿Podríamos hablar aquí de una decisión voluntaria de creer sin razones? No, porque no se cree porque se decida algo. No es menester suponer un acto de asentimiento a una razón básica; simplemente se suspende el cuestionamiento de las razones. Si hay un acto de voluntad, éste no sería una decisión de creer, sino de detener el proceso de razonamiento. Sin embargo, suponemos que la creencia básica sí está fundada en razones implícitas; de lo contrario, no la daríamos por verdadera; sólo que omitimos, de hecho, por necesidades prácticas, indagarlas.

Hay otros casos en que la justificación se detiene, por topar con razones básicas de las que ya *no podemos* señalar otras razones. Un ejemplo de esta situación es el conocimiento sensible. Supongamos que preguntamos: "¿por qué crees que existe este árbol?", y contesto "porque está allí", señalándolo, o "porque lo veo"; podríamos seguir preguntando "¿por qué crees que el árbol está allí?" o "¿por qué crees que lo ves?". Estas preguntas sólo tienen sentido si quieren decir: "¿por qué crees que *eso* que está allí, o *eso* que ves, *es* un árbol?" Entonces, puedo aducir nuevas razones: "porque veo colores, formas, etc., que asocio habitualmente a un árbol". Si por "ver" no entiendo la simple presencia de un dato, sino un proceso físico y fisiológico, podemos seguir preguntando: "¿por qué crees ver colores...?", y contestar: "porque cuando veo están presentes datos sensoriales y ahora me está presente un dato sensorial de color..." Hasta aquí las preguntas. Ya no tendría ningún sentido proseguir: "¿por qué crees que te está presente un dato sensorial?" Lo único que podría hacer sería reiterar la respuesta anterior: "creo que está presente... porque me está presente". De algo que está presente ya no puedo dar razón, sólo puedo, simplemente, constatar su presencia.

Parece pues que llegamos a creencias básicas de las que ya no podemos dar razón. Éstas serían razones "últimas" en las que se basan ciertas creencias pero que no se fundan, a su vez, en otras razones. Pero justamente por ello carece de sentido llamarlas "creencias". En la presencia de mis datos sensoriales no *creo*, simplemente los constato, me percato de ellos, los padezco. No tiene sentido decir que creo en mis sensaciones. Nunca diríamos "creo rojo" o "creo en un dolor", sino "veo rojo" o "siento un dolor". Para interpretar una oración como "creo rojo" de modo que tuviera sentido, tendríamos que entenderla como si significara "creo que *eso* que veo *es* rojo";

pero entonces el objeto de la creencia ya no es la existencia de un dato sensorial, sino la atribución de una propiedad ("rojo") a un objeto ("eso"), y de *esa* creencia sí podríamos dar una razón: justamente la presencia del dato sensorial de rojo, junto con la creencia de que el dato sensorial corresponde a un objeto.

Por otra parte, una aseveración como "creo que veo un rojo" sólo tiene sentido si puede ser verdadera o falsa, es decir, si implica, por ejemplo, "creo que eso que veo es rojo... pero podría ser café o morado". Porque esa proposición puede ser falsa, puedo aducir una razón que la justifique: "compáralo con este muestrario de colores y te convencerás de que es rojo". Pero si no puedo aducir razones, quiere decir que mi aseveración tampoco puede ser verdadera ni falsa, que sólo indica un dato que constato de hecho y que, en el momento en que lo constato, no puedo dejar de constatarlo. Entonces, no puedo decir "creo que veo un rojo", sino señalar el dato indicativamente, acompañando mi acto, tal vez, de alguna exclamación como "allí, presente, rojo", o algo por el estilo.[6] La captación de un dato no es una creencia, porque no es un estado interno de disposición, sino la aprehensión de un estímulo. Las razones coinciden, en ese caso, con las causas que provocan la creencia. Puedo aceptar p sin razones cuando la razón para aceptar p sería justamente la presencia de p.

Otro ejemplo de "razones básicas", de las que ya no podemos dar razón, lo encontramos en el conocimiento analítico. Los axiomas y definiciones de un sistema formal funcionan como razones de las que se deriva la validez de los otros enunciados del sistema. Pero se puede interpretar que esos axiomas y definiciones primitivos, en cuanto fungen como tales, no son verdaderos ni falsos, sino resultado de una estipulación. En ese caso tampoco podrían ser objeto de una *creencia,* sino de actos que establecen condiciones para el uso de símbolos.

En resumen: no hay creencias de las que no *podamos* dar razones. Estas razones pueden ser otras creencias, o razones últimas por cuya razón carece de sentido preguntar. Las razones últimas ya no son creencias; pueden ser la recepción de un estímulo (en el conocimiento empírico) o el establecimiento de condiciones para un lenguaje (en el conocimiento analítico).

[6] En rigor el dato sensorial es inefable, porque aun palabras como "rojo", "presente", "allí", se refieren a relaciones objetivas que rebasan el dato mismo.

Sin embargo, en la mayoría de los casos el proceso de fundamentación no llega a razones últimas. De hecho, tenemos que suspenderlo en algún momento. Aceptamos, entonces, como razones suficientes, por credibilidad espontánea, creencias sin razones explícitas. Simplemente detenemos el proceso de razonamiento, aun cuando en cualquier momento podríamos preguntar de nuevo por las razones implícitas de esas creencias. De hecho, nuestro proceso de justificación se ejerce siempre de esa manera: tenemos que suspenderlo en razones básicas, que suponemos sin razón o fundadas en razones implícitas.

Justificación: ¿conexión causal o lógica?

Acabamos de ver cómo, en muchos casos, las razones implícitas de una creencia son sus causas. Debemos preguntarnos ahora por la relación general de las razones con las causas de las creencias. ¿La explicación por razones es una explicación *causal*?

Si pregunto "¿por qué *B*?" y contesto "porque *A*", el "porque" puede entenderse por lo menos de dos maneras: 1] Como una conexión causal. La existencia de *A* es entonces una condición inicial necesaria de la existencia de *B*; el hecho (ocurrencia o estado) *B* es producido por el hecho (ocurrencia o estado) *A*, entre otros. La conexión tiene lugar entre hechos. 2] Como una conexión lógica. La verdad de *A* es un antecedente lógico, entre otros, de la verdad de *B*. La conexión tiene lugar entre proposiciones. ¿A qué "porque" corresponde la explicación por razones?

Por un lado, parece corresponder a una conexión causal. La prueba es que, en muchos casos, basta dar las razones de una creencia para ofrecer una explicación satisfactoria de la existencia de esa creencia, sin necesidad de acudir a otras condiciones. "Por qué aceptas *q*?" pregunto a mi amigo ocupado en un cálculo formal. "Mira: se deduce claramente de estas premisas", y repite los pasos de la demostración. Supongamos que yo replicara: "Bueno, entiendo; tu demostración es correcta, pero ¿por qué aceptas *q*?"; seguramente mi amigo me miraría perplejo sin comprender mi pregunta: "¿Cómo que por qué la acepto? ¿No te lo acabo de demostrar?" Dar las razones de una creencia, convincentes para cualquiera, es suficiente para explicar la existencia de esa creencia. No tiene sentido postular *otras* condiciones iniciales.

Otro ejemplo. "¿Por qué crees que está Juan en casa?" —"¡Hombre! Acabo de verlo en la sala"— "Sí, bueno; pero ¿por qué crees que está?" Si replico con esta nueva pregunta, mi asombrado interlocutor sólo podrá pensar, o bien que no lo he entendido, o que en realidad pregunto ahora por la razón de *otra* creencia distinta; que quiero decir, por ejemplo: "¿Por qué crees que la persona que has visto es efectivamente Juan y no otra?" o "¿Por qué crees que *todavía* está Juan y no se ha ido ya?" De lo cual podría naturalmente, dar otras razones. Pero le parecería absurdo que, una vez dadas esas razones, aún siguiera preguntando: "¿Por qué crees?" Si las razones de una creencia son suficientes para aceptarla como verdadera, bastan para explicar su existencia; preguntar por otras condiciones aparte de las razones, implica considerar que éstas no son suficientes y sugerir que puede haber algún *motivo* irracional suplementario que explique la existencia de la creencia. Luego, si la creencia de *S* en *p* es razón necesaria y suficiente para que *S* crea en *q*, la creencia de *S* en *p* es una condición inicial suficiente para explicar la existencia de *S* de una creencia en *q;* aunque pudieran darse otras condiciones iniciales de esa creencia, sería superfluo mencionarlas en la explicación. Las condiciones iniciales necesarias y suficientes para la existencia de un estado distinto de ellas, son causas de ese estado; las razones bastan para explicar la existencia de un estado de creencia; luego, son sus causas.

Por otro lado, si nuestro amigo matemático cree en su teorema, es porque ha demostrado que ese teorema se deduce lógicamente de ciertas premisas en las que también cree; y si nuestro segundo interlocutor cree en la presencia de Juan en la casa, es porque la infiere de haberlo visto. En ambos casos, la razón de una creencia no la explicaría si no hubiera una conexión lógica entre las proposiciones creídas. Para que la creencia de *S* en *p cause* la creencia de *S* en *q*, es menester que *S infiera "q"* de *"p"*. Dicho en otra forma: la creencia de *S* en *p* sólo es una razón suficiente para que *S* crea en *q* si *S* infiere *"q"* de *"p"*. Lo creído, en una creencia que funge como razón de otra, puede ser pues antecedente lógico de lo creído en esa segunda creencia. Por lo tanto, que haya una conexión causal entre creencias no impide que haya una conexión lógica entre los objetos proposicionales de esas creencias. ¿No lo impide o lo implica? La justificación ¿es una relación causal, o lógica, o ambas?

Una primera respuesta sería tratar de reducirla a una relación causal. Alvin I. Goldman (1978a) y Marshall Swain (1972b) han intentado explicar el saber en base a una teoría causal y, puesto que el saber sería —en el análisis tradicional de este concepto— una especie de creencia, su teoría podría aplicarse a creencias. Goldman (1978a, p. 361) sostiene que "una condición necesaria de que *S* sepa que *p* es que su creencia en *p* esté conectada con *p* por una cadena causal". La conexión causal más simple es que la creencia en *p* esté causada por el propio *p*, es decir por el hecho real al que se refiere la creencia. Sería el caso de la percepción y del recuerdo. En una y en otro, la existencia real del hecho percibido o recordado es condición necesaria de la creencia en él. Esta creencia sería un saber, si se explica por haber sido causada, en último término, por el hecho en cuestión. En el caso de la inferencia inductiva tendríamos una situación semejante. Por ejemplo, si observo restos de lava en un paraje, la percepción de la lava me lleva a concluir la erupción de un volcán. La erupción real del volcán es el inicio de una cadena causal que termina en mi creencia. En efecto, la erupción causa la lava, ésta mi percepción, y mi percepción, junto con otras creencias (la creencia en la relación causal lava-erupción), mi creencia en la erupción del volcán. En el caso del saber por testimonio tenemos una cadena causal semejante: *p* es percibido por una persona *T* y causa así en ella la creencia en *p;* la creencia de *T* en *p* causa su aserción de "*p*"; ésta causa que *S* crea que *T* asevera "*p*"; la aseveración de "*p*" por *T* y la creencia de *S* en la veracidad de *T*, causan que *S* crea que *T* cree que *p* y que *p* es un hecho. En todos estos casos podemos trazar una cadena causal del hecho percibido por *T* a la creencia de *S* en *p*. La cadena puede, por supuesto, ser compleja y la creencia estar causada por muchas otras creencias; pero si esa cadena incluye el objeto o situación objetiva creídos como una de las causas —concluye Goldman— habrá saber, de lo contrario tendremos una creencia justificada pero no podremos calificarla de saber.

Notemos, por último, que el análisis de Goldman no requiere que *p* sea una causa inmediata de la creencia, sino sólo que exista una conexión causal entre *p* y la creencia en *p*. Por ejemplo, puedo saber que *T* irá mañana a la ciudad, no porque ese hecho cause directamente mi creencia (puesto que ese hecho aún no existe), sino porque la intención actual de *T* causa a la vez su ida de mañana a la ciudad y mi creencia en ello.

El trabajo de Goldman muestra que las relaciones de las creencias con sus razones pueden interpretarse como relaciones causales; confirma así la idea de que una explicación por razones puede ser completa, sin necesidad de acudir a otras causas. Pero no demuestra que la explicación por razones sea *solamente* causal. Tampoco demuestra que *todo* saber que *p* implique una conexión causal entre la creencia en *p* y el hecho existente (*p* mismo).

Todos admitimos dos cosas: que puede haber saberes basados en inferencias lógicas y que un saber válido puede referirse a proposiciones universales. Para explicar estos casos Goldman tiene que reducir las relaciones lógicas a relaciones causales, mediante un principio del que no parece dar justificación alguna: "Si *x* está relacionado lógicamente con *y* y si *y* es causa de *z*, entonces *x* es causa de *z*" (p. 368). Así puede aceptar que "hechos universales" puedan ser también causas de creencias. "El hecho de que todos los hombres son mortales está lógicamente relacionado con sus instancias: Juan es mortal, Jorge es mortal, Óscar es mortal, etc. Ahora bien, supongamos que *S* percibe que Jorge, Juan, Óscar, etc., son mortales (por verlos morir). Infiere de esos hechos que todos los hombres son mortales, inferencia que asumo como válida. Puesto que cada uno de los hechos, Jorge es mortal, Juan es mortal, Óscar es mortal, etc. es causa de que *S* crea ese hecho, *cada uno es también causa de que* S *crea que todos los hombres son mortales.* Además, puesto que el hecho universal de que todos los hombres son mortales está relacionado lógicamente con cada uno de esos hechos particulares, *ese hecho universal es causa de la creencia de* S *en él*" (p. 369, las cursivas son nuestras). En este párrafo se pueden notar varias confusiones, que tal vez nos den la pista de una solución mejor. Parece acertado decir que la *creencia* de *S* en las proposiciones particulares ("Jorge es mortal", "Juan es mortal", etc.) es causa de la *creencia* de *S* en la proposición general ("Todos los hombres son mortales"); pero no tiene sentido sostener que las *proposiciones* particulares (no la creencia en ellas) sean causa de la creencia en la *proposición* general. La proposición general es *inferida,* no *causada* por las particulares. La relación lógica entre las proposiciones no puede interpretarse como una relación causal entre proposiciones y creencias; aunque pueda corresponderle una relación causal entre las *creencias* en esas proposiciones.

Si bien es legítimo decir que la *creencia* en la proposición

universal es causa de la *creencia* en las proposiciones particulares que inferimos de ella, esa *proposición* universal no puede ser, ella misma, causa. ¿Cómo podría un "hecho universal" –si es que existe tal cosa– formar parte de una cadena causal? Con razón hace notar Gilbert Harman (1973, p. 127): Si *S* concluye de que todas las esmeraldas sean verdes, que una esmeralda particular es verde, su razonamiento no tiene por causa esa proposición general. "Que todas las esmeraldas sean verdes ni causa ni está causado por la existencia de las esmeraldas verdes particulares examinadas. 'Todas las esmeraldas son verdes' no causa, aunque sí explica *lógicamente* que 'esta esmeralda sea verde' ". Las relaciones lógicas no pueden confundirse con relaciones causales.

En suma, debemos distinguir la conexión de inferencia entre proposiciones de la relación de causalidad entre hechos. La relación causal se establece entre ocurrencias o estados reales; puede existir entre dos creencias, puesto que éstas son estados de un sujeto, pero no entre dos proposiciones o entre una proposición y una creencia, porque las proposiciones no son ocurrencias ni estados; entre ellas hay relaciones lógicas, no causales. A las relaciones lógicas entre proposiciones pueden corresponder relaciones causales *entre las creencias* en esas proposiciones, pero no corresponden necesariamente relaciones causales *entre los hechos* reales a que se refieren. Supongamos, en efecto, que las relaciones de inferencia entre las proposiciones se explicaran por relaciones de causalidad entre los hechos a que esas proposiciones se refieren. Sucederían entonces los absurdos siguientes:

1. Quedarían sin explicar las relaciones entre proposiciones universales y entre proposiciones negativas (no hay hechos universales ni hechos negativos a que se refieran esas proposiciones, o, si los hubiese, no podrían ser causas porque no serían ocurrencias individuales).

2. Cualquier hecho tendría una relación causal con cualquier otro, puesto que toda proposición se sigue lógicamente de su conjunción con cualquiera otra proposición. Cualquier conjunto sería causa de sus elementos.

3. Habría que admitir una relación de causalidad entre hechos indistinguibles en la realidad, puesto que puede haber relaciones lógicas de inferencia entre dos proposiciones que se refieren a dos aspectos del mismo objeto no separables realmente. Más aún, puesto que de cualquier cosa se sigue que es

idéntica a sí misma, cualquier cosa sería *causa sui*. Ahora bien, la relación causal sólo tiene sentido entre hechos realmente distintos.

Llegamos pues a las siguientes conclusiones:

1. La explicación por razones suministra una explicación causal suficiente de la existencia de una creencia. La justificación puede interpretarse como una relación causal entre creencias. Las razones pueden ser causas de las creencias.

2. Sin embargo, la conexión entre proposiciones no puede ser causal sino lógica. La justificación puede interpretarse como una relación lógica entre los objetos proposicionales de las creencias. Las razones tienen como objeto antecedentes lógicos de los objetos proposicionales de las creencias que explican.

La suficiencia de las razones y la deliberación

Las razones pueden ser consideradas como causas en el sentido de condiciones iniciales que explican las creencias. Pero no cualquier razón basta para dar origen a una creencia; en muchos casos podemos considerar ciertas razones sin que éstas acaben de convencernos, entonces no son suficientes para hacernos adoptar una creencia. Debemos preguntar: ¿cuándo las razones son suficientes para creer?

Una creencia puede tener grados, puede considerarse más o menos probable, puede variar desde una *certeza*, en que el sujeto no admite la posibilidad de estar equivocado con las razones de que dispone en ese momento, hasta una simple *presunción*, en que sólo acepta cierta posibilidad de que la creencia sea verdadera. Pero cualquiera que sea el grado de creencia, una persona debe tener razones *suficientes* para pasar de la simple representación de una proposición a la disposición real a relacionarse con el mundo, determinada por ella. La suficiencia de las razones será adecuada al grado de creencia.

Puesto que la justificación puede verse desde dos puntos de vista, como un proceso causal entre razones y creencias y como una conexión lógica entre sus objetos proposicionales, la "suficiencia" de las razones puede entenderse en dos sentidos: como una propiedad causal y como una propiedad lógica.

Que las razones de S sean suficientes para creer que p significa dos cosas: 1] que bastan para causar en S el estado interno de creencia en p; aunque, nótese bien, pueden no bastar

para que *S* actúe efectivamente, pues para pasar de la disposición a actuar determinado por *p* a una acción efectiva, son menester otras condiciones suplementarias; 2] que bastan para que *S* tenga a "*p*" por verdadera o por probable (según el grado de creencia), esto es, bastan para garantizarle a *S* la verdad (o probabilidad) de "*p*". Ahora bien, puesto que tener por verdadera "*p*" es tener *p* por realmente existente, razones suficientes para creer son las que suministran a *S* una garantía (más o menos segura, de acuerdo con el grado de creencia) de que su estado de disposición a actuar está determinado por la realidad; la suficiencia de sus razones le da a *S* la "atadura" de sus estados internos con la realidad, que requiere para poder actuar con acierto.

En los casos de las creencias irreflexivas, que no se basan en razones explícitas, las causas que nos llevan a creer son suficientes, de hecho, para adoptar esa disposición. Si, en un momento posterior, reflexionamos sobre esas creencias, podemos aceptar ciertas causas (percepción, memoria, asociaciones regulares) como razones implícitas que nos inducían a creer. Razones implícitas de una creencia son entonces las causas de una creencia irreflexiva que, al reflexionar sobre ella, se aducen como razones para creer.

Es obvio que, en los casos de creencias espontáneas basadas en razones implícitas, no está presente proceso de deliberación alguno. Tampoco lo está en algunas creencias reflexivas. Es frecuente que nuestra determinación a actuar muestre que damos por suficiente una razón explícita, sin deliberación previa. "Disculpe, ¿dónde está el cine Balmori?" pregunto a un transeúnte. —"A dos cuadras a la izquierda." Sin vacilar, me dirijo en el sentido indicado. Mi conducta orientada basta para mostrar que considero la información recibida razón suficiente para creer. Pero supongamos que el tono socarrón de mi interrogado o su vacilación en responder me dan razones para dudar ("¿No querrá tomarme el pelo?", "¿Estará seguro?"). Las razones para aceptar una creencia (el testimonio del transeúnte) se contraponen entonces con otras para dudar (su vacilación). La deliberación tácita no conduce a una creencia firme sino a una simple conjetura ("Veamos si lo que dijo es cierto"). Mientras, suspendo mi juicio. Sólo si compruebo la situación del cine, se rompe la deliberación y creo; porque sólo entonces tengo razones suficientes para creer (mi comprobación en la práctica).

En ocasiones la deliberación que conduce a la adopción de una creencia o a su rechazo puede ser complicada. Podemos considerar razones muy fuertes para creer y, sin embargo, no adoptar una creencia, porque aún no nos parecen lo bastante claras y precisas, porque tenemos razones poderosas en contra o simplemente porque entran en conflicto con otras creencias adoptadas que nos son caras. Entonces, por más fuertes que sean esas razones, pueden paralizar nuestro juicio, dar lugar a un estado de duda o a una deliberación prolongada, antes que a una creencia.

La deliberación que precede a la adopción de una creencia puede ser así un proceso complejo. Nos volveremos a encontrar con él en el capítulo siguiente, porque es justamente en ese proceso donde intervienen los *motivos* para creer; entonces podremos examinar hasta qué punto la deliberación es asunto de la voluntad. Mencionemos ahora los tres aspectos que puede comprender:

Primero. La deliberación puede aducir razones, tanto en favor como en contra de una creencia; poner a prueba esas razones mediante su análisis, su crítica, su comprobación, etc.; sopesar así su valor probatorio a modo de llegar a conceder determinada probabilidad a su conclusión. Las razones son suficientes para el sujeto cuando considera que de ellas puede inferir, con determinado grado de probabilidad, su creencia. Una primera condición de que sean suficientes para creer es que el sujeto las considere *concluyentes.*

Segundo. La deliberación puede considerar las razones aducidas, en relación con otras creencias previamente aceptadas por el sujeto. Muchas razones pueden ser recusadas, por ser incoherentes con creencias previas; otras, en cambio, pueden encontrar apoyo en ellas. Otra condición para que un sujeto considere sus razones suficientes para creer es que sean *coherentes* con el resto de sus creencias conscientes.

Tercero. El sujeto puede decidir detener el proceso de razonamiento en un momento dado, considerando las razones de que ya dispone, o bien resolver proseguirlo, indagando nuevas razones y sometiendo a crítica las existentes. Para que las razones sean suficientes para creer, se requiere que el sujeto considere las que dispone, *completas* para inferir de ellas, con mayor o menor probabilidad, su creencia.

El término del proceso de deliberación puede ser el rechazo de las razones consideradas, la suspensión del juicio o, por el

contrario, la consideración de las razones como *concluyentes, coherentes* y *completas*. Sólo en este último caso podemos decir que una persona tiene razones *suficientes* para creer y que su creencia está justificada para ella. Sólo entonces podemos admitir que sus razones son causas de su creencia.

La suficiencia de las razones para creer no puede medirse por criterios ajenos a quien cree. Es el resultado de la deliberación personal de ese sujeto, en la que intervienen, como veremos, sus propios motivos. Las razones suficientes para una persona pueden ser juzgadas irracionales por otra o inválidas por una tercera. No por ello dejan de justificar la creencia para quien cree. Explican pues plenamente *su* creencia.

Al hablar de que una persona "juzga suficientes sus razones" parecería que supusiéramos un acto de juicio sobre las razones, que se añadiría a ellas como conclusión de la deliberación. En verdad, no tenemos por qué multiplicar sin necesidad los entes psicológicos. De hecho nos encontramos frente a: 1] un proceso de deliberación y 2] una creencia (como estado de disposición). Las razones son suficientes cuando se da de hecho el paso de [1] a [2]. Que *S* juzgue suficientes las razones *p* para creer *q* significa simplemente que *S* pasa a creer *q* después de considerar las razones *p*. Podría haber, sin duda, un acto de juicio específico de *S* sobre sus propias razones, pero no necesitamos postularlo. ¿Qué sería, en efecto, el acto de "asentimiento" a las razones, o de "aceptación" de una creencia, aparte de disponernos a tener por existente en el mundo el objeto de la creencia y, por ende, a orientar por él nuestra acción? Adoptar la creencia en *p* quiere decir determinar nuestra relación con el mundo por *p*. Y decir que esa creencia está justificada es decir que hay razones suficientes que la explican.

Justificación e inferencia

Podemos volver ahora a la pregunta inicial: ¿la justificación es una conexión causal o lógica? Respondemos: parece ser ambas cosas; a la conexión causal entre razones y creencias correspondería una relación lógica entre los objetos proposicionales de esas creencias. Así, la justificación puede considerarse como una relación entre creencias o entre proposiciones. Si la creencia en *p* justifica para *S* la creencia en *q*, entonces, *S* infiere "*q*" de "*p*". A la relación de *causalidad* entre una razón (creen-

cia en p) y una creencia (creencia en q) corresponde una relación de *inferencia* entre sus objetos (proposiciones).

En suma, S justifica la creencia en q por la creencia en p, o bien la creencia en p es razón suficiente, para S, de la creencia en q, si y sólo si:

1] La creencia en p causa en S la creencia en q,

o 2] S infiere "q" de "p".

Los conceptos de razón suficiente y de justificación implican el de inferencia. Llamamos "justificación" a una relación en que ciertas creencias se explican por otras, que se consideran sus razones suficientes; pero a la relación lógica correspondiente entre los objetos proposicionales de esas creencias, que se da al darse la justificación, la llamamos "inferencia". No tiene sentido decir que el *hecho* q está "justificado" por el *hecho* p, pero sí que la *creencia* que tiene S en q está justificada por su *creencia* en p y que S infiere la *proposición* "q" de la *proposición* "p". De parecida manera, por "razón" no entendemos los objetos proposicionales creídos sino las creencias o la aprehensión inmediata de los objetos. En efecto, si "p" implica "q" no suelo llamar a "p" "razón", sino "antecedente lógico" de "q"; pero sí suelo decir que la razón para creer que q es que crea que p. Sin embargo, como toda creencia está determinada —según vimos— por su objeto, a la relación entre estos objetos corresponde una relación de justificación entre las creencias mismas. A la conexión entre los objetos proposicionales que corresponde a la justificación entre las creencias la denominamos "inferencia".[7]

El concepto de justificación permite deducir de la relación de causalidad entre razones y creencias, los procesos de inferencia que de hecho realiza una persona, y viceversa.

Si, como resultado del proceso de deliberación, S considera la creencia en p razón suficiente para creer y pasa de hecho a tener q por existente en su mundo, entonces es obvio que S considera válida la inferencia de "p" a "q". Sería contradictorio que una persona considerara ciertas razones suficientes para creer y sostuviera que no hay una inferencia válida entre los objetos proposicionales de esas creencias.

[7] Nótese que tomamos este término en su sentido más general y lato: se refiere a cualquier proceso por el que un sujeto deriva, de hecho, la verdad de una proposición de la verdad de otra. Para poder definir lo que sea la justificación por razones, tenemos que hacer abstracción de si la inferencia que *de hecho* lleva al cabo una persona es *válida lógicamente* o no.

A la inversa, podemos decir que la razón (creencia de *S* en *p*) causa la creencia de *S* en *q* *porque* *S* infiere "*q*" de "*p*". En efecto, basta que alguien crea en una proposición e infiera otra de ella, para que se vea forzado racionalmente a aceptar esta segunda. Una persona puede tener varias creencias, entre cuyos objetos proposicionales podrían establecerse relaciones de inferencia y, sin embargo, no tener esas creencias por razones suficientes, sólo porque él no se percata de su conexión lógica; pero cuando llega a comprender esa conexión, tiene a éstas por razones de sus creencias.

Así, la explicación de la existencia de una creencia por sus razones, puede seguir dos vías que parecen igualmente válidas. Por un lado, la circunstancia de que alguien proceda a argumentar, demostrar, esto es, de que infiera "*q*" de ciertas premisas, me explica que *S* tenga por justificada en razones suficientes su creencia en *q* y, por lo tanto crea que *q*. Cualquier otra explicación resultaría superflua. A la inversa, si explico la existencia de la creencia de *S* en *q* porque *S* considera la creencia en *p* razón suficiente, puedo concluir que *S* cree válida la inferencia de "*q*" a partir de "*p*" En términos más generales: si damos una explicación causal de las creencias por sus razones, tenemos que suponer un proceso de inferencia y viceversa.

Dos posibles contraejemplos

La interpretación de la justificación como un proceso causal tiene que enfrentarse con una dificultad. En muchos casos, podemos justificar por razones una creencia previamente existente. Si la justificación es posterior a la creencia ¿cómo decir que la causa? Tomemos un ejemplo de G. Harman (1973, pp. 115-116): una persona cree que el año del descubrimiento de América fue 1492, pero ha olvidado las razones que lo llevaron a adoptar esa creencia. Puede haberlo leído en un texto de historia, pero no recuerda en cuál, o habérselo escuchado a un profesor en la escuela durante su infancia; no por haber olvidado sus razones deja de creerlo. Como nota bien Harman, hay que distinguir entre las razones que llevan a adoptar una creencia y las razones que aducimos para justificar una creencia previamente adoptada. Si la persona de nuestro ejemplo quiere justificar su creencia acudirá posteriormente a una enciclopedia. Entonces, esta nueva

razón, la cual aduce para justificar la creencia que ya tenía, no puede verse como *causa* de esa creencia, cuando mucho como su confirmación. Parece pues que las razones no causan siempre la creencia.

Notemos, sin embargo, que el ejemplo no permite concluir que nuestro desmemoriado en cuestión no tuviera razones que causaran su creencia, sino que las razones aducidas ahora no son las mismas que aquéllas. Las razones que causaron su creencia son las que lo llevaron a adoptarla y que ahora, olvidadas, permanecen implícitas. Las razones nuevas que ahora aduce (la lectura de la enciclopedia) no causan la creencia anterior, pero sí causan que siga creyendo en ella y no la cancele; explican pues la persistencia de la creencia ante una duda posible. En algunos casos, pueden causar también un cambio en el grado de la creencia: pasar de una presunción a una certeza; mientras antes consideraba *p* posible, ahora, ante la nueva confirmación, la considera cierta, o viceversa.

Sin embargo, en hechos semejantes al del ejemplo, se ha creído ver un argumento contra la interpretación de las razones como causas. K. Lehrer (1974, p. 125) impugna esa interpretación e inventa, para ello, un ingenioso caso. Imaginemos un abogado que por añadidura es gitano, inclinado a prestar crédito a la lectura de las cartas. Nuestro abogado defiende a un cliente que, para un observador imparcial, parece culpable; el abogado comparte la misma opinión en base a las pruebas existentes. Con todo, un buen día, leyendo las cartas "con convicción y pericia gitanas", éstas le dicen que su cliente es inocente. Él –nos informa Lehrer– "nunca pone en duda las cartas". Reconsidera pues la evidencia existente, hasta descubrir una línea de razonamiento, complicada pero válida, para llegar a la conclusión de que su cliente es inocente. Sus nuevas pruebas son concluyentes para justificar la inocencia del acusado. Sin embargo, el propio abogado admite que su creencia en la inocencia de su cliente no fue el resultado de esas nuevas razones; lo que lo convenció fue su fe en las cartas. "Por lo tanto –concluye Lehrer– las razones que justifican completamente su creencia no explican por qué cree como cree, su fe en las cartas lo explica, y las razones de ningún modo sostienen, refuerzan o explican, condicional o parcialmente, por qué cree como cree. Puesto que su creencia se explica completamente por su fe en las cartas, las razones son irrelevantes para explicar por qué cree como cree. Su creencia está completamente justificada

por las razones, sin embargo, su fe en las cartas es irrelevante para la justificación de su creencia."

Lehrer concluye mucho más de lo que permite su ejemplo. Una vez más hay que distinguir entre las razones que explican una creencia cuando se adquiere y las que la justifican una vez adquirida. En el caso aducido, el abogado gitano sí tiene razones para creer en la inocencia del acusado: justamente la lectura de las cartas. Que ésta no sea una razón suficiente *para Lehrer* y otros muchos no viene al caso; lo que importa, para explicar la creencia del abogado, es que sí suministra una justificación suficiente *para éste*; la prueba es que él "nunca pone en duda las cartas". Lehrer interpreta la "fe en las cartas" como un motivo irracional, pero, para nuestro gitano, es una creencia verdadera que, según él, suministra conocimiento; para él es una razón de peso... aunque no lo fuera para nosotros. Si sólo aceptáramos como razones las razones indudables para cualquiera, ninguna creencia estaría justificada, salvo las que se expresaran en enunciados necesarios; tendríamos que llegar al absurdo de que toda creencia, que no fuera un conocimiento necesario, carecería de razones. La creencia del abogado gitano se explica por *su* razón: la fe en las cartas.

Las pruebas que luego encuentra para salvar a su cliente son posteriores a su creencia y no la causan, pero tampoco parecen "irrelevantes" para la explicación. Probablemente le sirven al abogado para confirmar y asegurar la convicción que adquirió al leer las cartas. Después de convencerse de la inocencia del acusado por su primera razón (la lectura de las cartas), no hubiera buscado con tanto ahínco esas otras razones, si no viera en ellas pruebas más seguras, capaces de convencer al jurado y, tal vez, de confirmar su propia convicción. La justificación posterior a la adopción de la creencia la confirma y, tal vez, convierte una creencia probable para el abogado en una certeza. Si sucede esto último, la creencia del abogado es cualitativamente distinta antes y después de encontrar las pruebas; éstas son causas del cambio.

Lehrer, siguiendo en esto a otros autores, hace un uso poco consistente de "justificación". Al principio del ejemplo da por justificada la culpabilidad del acusado; aquí se trata de una justificación suficiente *a juicio del abogado* y de otros observadores. Al final, en cambio, sólo considera "completamente justificada" la inocencia del acusado, por estar basada en razones concluyentes *para todos*; aquí ¿de qué "justificación" se trata?

Si es de justificación para el abogado, ya existía desde antes (desde que leyó las cartas), si es para cualquier sujeto racional, entonces sólo al saber incontrovertible podemos llamarlo "justificado" y la definición de "saber" sería "creencia justificada", lo cual no admitiría Lehrer ni ningún partidario de la definición tradicional de saber. Así como el contexto de descubrimiento de una verdad es distinto al contexto de demostración, así también el contexto de adopción de una creencia es distinto al de su confirmación. A menudo, las razones para adoptar una creencia pueden ser consideradas por una persona aún insuficientes y dar lugar a una simple "presunción", a una creencia débil e insegura; las nuevas razones que posteriormente la confirman pueden suministrar, en cambio, una justificación suficiente. En todos los casos hay una deliberación que explica la existencia de la creencia, aunque la que lleva a adoptarla puede no ser la misma que lleve a confirmarla.

En resumen, la justificación puede ser causa de una creencia en tres sentidos: 1] Si el proceso de justificación es anterior o simultáneo a la adopción de la creencia, será causa de su adopción. 2] Si el proceso de justificación es posterior a la adopción de la creencia, podrá ser causa del mantenimiento de la creencia y del rechazo de las dudas posibles (confirmación de la creencia). O bien 3] podrá ser causa de otra creencia relativa al mismo hecho creído pero con un grado de probabilidad distinta (paso de una creencia débil a una más probable o cierta, o viceversa).

5. MOTIVOS PARA CREER

Motivos

La mayoría de las acciones humanas están motivadas por fines. Puede tratarse de objetivos concretos que se logran como resultado de ciertos actos concertados, como escribir una carta, ponerla en el correo, obtener una plaza, casarse, enterarse del último libro, apagar la sed. Entonces hablamos de "intenciones" y las consideramos como "razones prácticas" que explican nuestras acciones. Las intenciones, según vimos, pueden analizarse en función de "actitudes". Por una parte, una intención supone la actitud favorable hacia una acción por realizar; tener la intención de ir al cine, por ejemplo, implica una actitud positiva hacia ese acto. Por otra parte, la actitud favorable o desfavorable hacia un objeto o situación puede dar lugar a muchas intenciones de realizar acciones en relación con ese objeto o situación; si tengo una actitud favorable hacia el cine, me propondré a menudo gozar de ese espectáculo. Pero las actitudes están determinadas por pulsiones que mueven a la obtención de estados satisfactorios; por consiguiente, motivos de la acción no son sólo propósitos conscientes, sino también el impulso de satisfacer necesidades inmediatas o de obtener ciertos estados de bienestar o de ausencia de tensión. Estos estados pueden conseguirse en la realización de acciones de distinta índole y procurarse al través de propósitos diversos. La explicación por razones prácticas es, pues, compatible con la aceptación de otras motivaciones. Decir que Pablo fue a la reunión porque tenía la intención de encontrarse con Amalia no impide aseverar que lo hizo por satisfacer su deseo de ser amado; afirmar que Juan se propone concluir su trabajo para entregarlo a tiempo no excluye que lo haga por aliviar su sentimiento de culpa. Los propósitos concretos de nuestras acciones no excluyen otras motivaciones más generales que, por serlo, consideramos más "profundas". Mientras las razones prácticas explican una acción consciente concreta, la búsqueda de estados satisfactorios generales puede explicar todo comportamiento.

En un sentido general, por "motivo" se entiende todo aquello que mueve o induce a una persona a actuar de cierta manera para lograr un fin. Preguntar por el motivo de una acción es equivalente a preguntar por el "para qué" de la misma, por lo que se busca con ella. La explicación por motivos se distingue así de la explicación por hábitos o rasgos de carácter, que no incluye relación con un fin. Pero "*S* hace *x* para lograr *y*" es reducible a "*S* quiere (o desea) *y* y cree que *x* conduce a *y*". Podemos pues reducir los motivos a voliciones (quereres) y deseos.[1]

Los fines de nuestras acciones pueden ser elegidos conscientemente, al grado de estar a veces subordinados unos a otros, en programas voluntarios de ación; entonces solemos hablar de "voliciones", "propósitos", "quereres". Pero pueden también imponérsenos, colársenos en nuestros propósitos conscientes, moviéndonos "a pesar nuestro", echando a rodar nuestros programas de vida. Deseos reprimidos, impulsos incontenibles se apoderan de nuestro obrar; la acción ya no es entonces propositiva, sino resultado de una fuerza irracional que se nos impone; empleamos para describirla términos como "deseos", "temores", "pasiones", o el término más general de "pulsiones". En la explicación de una acción por motivos habrá que distinguir entre los propósitos confesados, que elegimos voluntariamente y solemos llamar "razones prácticas", y los impulsos, a menudo inconscientes, dirigidos a obtener un estado de satisfacción. La distinción que estableció Freud entre un sistema secundario (*ego*) y un sistema primario (*id*) responde a la necesidad de distinguir entre ambos tipos de quereres. Pero a ambos podemos llamarlos "motivos", con el objeto de distinguirlos de las "razones" que nos ocuparon en el capítulo anterior. Los motivos comprenderían tanto las "razones *prácticas*" conscientes que pueden explicar una acción particular, como las motivaciones más generales y profundas que impelen a la obtención de estados satisfactorios.[2]

[1] W. P. Alston (1967).

[2] Algunos autores, como R. Peters (1958), prefieren distinguir entre razones prácticas y motivos. Reducen estos últimos a los impulsos irracionales, a menudo ocultos, que una persona no elige sino padece; los motivos le sobrevienen, le acontecen a alguien, las razones prácticas son producto de su deliberación consciente. Si aceptamos esa distinción, la explicación de una acción por razones prácticas sería distinta a su explicación por motivos. Pero, aparte de que la distinción es discutible, no es indispensable para el problema que nos ocupa: determinar los motivos, no de acciones, sino *de creencias.*

¿Cómo puede un querer o un deseo explicar una acción? Desde Aristóteles se propone el siguiente esquema:

Dadas: 1] la volición o deseo de *y* que tiene *S*
y 2] la creencia de *S* de que *x* conduce a *y* (o de que *x* es del tipo *y*),
entonces: 3] *S* tiende a hacer *x*.

Si *S* hace efectivamente *x* o no, depende de la existencia en él de otros deseos y quereres, o de otras tendencias, como hábitos y rasgos caracteriológicos, que pueden favorecer o entrar en conflicto con el primer deseo; depende también de la presencia o ausencia de factores externos (físicos o sociales) que puedan impedir la realización de la acción.

Pero ¿en qué sentido podemos decir que una *creencia,* ya no una acción, está motivada por un querer o un deseo?

Partamos de una cuestión previa: ¿cuándo es pertinente preguntar por los motivos de una creencia? Sólo cuando las razones en que se justifica no nos parecen suficientes. Cuando no nos convencen las razones aducidas por alguien, resulta normal la pregunta ¿si su creencia no está suficientemente justificada, por qué cree entonces? Sólo si las razones no bastan para explicar la creencia, requerimos de *otra* explicación; entonces postulamos motivos para explicar una creencia que las razones no bastaron a explicar. Si alguien ofrece una justificación y sigo preguntando: "pero ¿por qué crees?", ello indica que no considero válida su justificación y que supongo algún motivo oculto debajo de sus razones; requiero de ese motivo para explicarme por qué da por válida una justificación que me parece insuficiente. Puede tratarse de creencias respecto de las cuales el otro tendría también razones para dudar ("¿Cómo sigues creyendo que Pedro es de fiar cuando tantas muestras te ha dado en contrario?" —"Si te acaban de demostrar que no hay testimonios fidedignos de que la Virgen se haya aparecido, ¿por qué sigues creyendo en ella?"). Tengo que suponer un motivo —el apego del otro a Pedro, su angustia ante la pérdida de la fe religiosa— que explique por qué cree, cuando sus razones deben parecerle a él mismo insuficientes.

La explicación por motivos sólo es pertinente para quien dude de las razones de una creencia. Una persona *A* puede considerar suficientes ciertas razones que para *B* no lo son. *A* puede ser, por ejemplo, un individuo que presta crédito a todo lo que

dicen sus superiores, por simple confianza en la autoridad, y no se atreve a poner en entredicho esa razón de su creencia. Pero *B*, que no acepta ese tipo de razones, tratará de explicarse la creencia de *A* por un motivo psicológico: su inseguridad y su necesidad de reconocimiento. Para que *A* admitiera ese motivo como causa de su creencia, tendría que aceptar justamente que el argumento de autoridad que esgrime no es suficiente razón para creer; mientras no lo haga, no podrá descubrir sus motivos detrás de sus creencias.

Igual sucede con las creencias colectivas. Mientras compartimos una mitología o un dogma porque nos adherimos a la palabra revelada o al testimonio de los hombres encargados de transmitirla, resulta improcedente suponer motivos personales, tal vez inconscientes, que expliquen nuestra creencia. Sólo ante la duda puede surgir la sospecha de que la creencia esté motivada por deseos o intereses. Es el antropólogo escéptico, no el creyente, quien puede descubrir motivos detrás de un mito; y sólo quien cree haber descubierto la "ilusión" religiosa puede indagar los deseos inconscientes que la produjeron. Cuando las teorías filosóficas, los sistemas morales, las doctrinas políticas compartidas empiezan a ponerse en duda, surge la necesidad de teorías psicológicas o sociológicas que expliquen por qué fueron aceptadas. Mientras se creyó en la verdad del cristianismo, no hubo necesidad de una sociología de la religión; ni surgió una teoría de la ideología hasta que hubo que explicar la adhesión colectiva a doctrinas injustificadas.

Los motivos deben ser postulados para explicar las creencias cuando las razones no bastan. Pero entonces ¿qué relación guardan con éstas?

Motivos y razones

La respuesta más sencilla sería: los motivos son causas directas de ciertas creencias. Habría creencias causadas por razones y otras por motivos; en estas últimas el sujeto creería porque un motivo sustituiría a las razones o porque tomaría falsamente sus motivos por razones. Esta interpretación parece corresponder al sentido común. A menudo pensamos que una persona cree tal o cual cosa, no por estar convencido de ella, sino porque le interesa creerla, porque lo desea. "Crees eso porque te conviene", "No puedo creer que no venga: lo deseo tanto" son ex-

presiones comunes; "Soñaba el ciego que veía y eran las ganas que tenía" dice un refrán popular. Cuántas veces no pensamos también que sólo por insanos motivos pueden sostenerse ciertas doctrinas; las descartamos entonces por obedecer a pasiones del autor, no a razones. En esos casos, al dar una explicación por motivos descartamos que haya razones. Si esa interpretación fuese correcta, la explicación por motivos y la explicación por razones serían excluyentes. Quien creyera por motivos, no tendría razones suficientes para creer y no cabría indagar por lo bien o mal fundado de sus creencias; la creencia por motivos estaría, por principio, injustificada. A la inversa, quien creyera por razones tendría solo éstas por causas de su creencia y no tendría caso preguntar por sus motivos; una creencia justificada sería desinteresada. Pero esta interpretación no resiste al análisis.

Las creencias espontáneas, que no se acompañan de razones, podemos suponerlas causadas por estímulos y estados internos, pero no podemos distinguir en ellas los motivos de las razones, puesto que estas últimas sólo se hacen expresas en las creencias reflexivas. Sólo en éstas se plantea, pues, el problema. Pero en las creencias reflexivas no podemos sostener que los motivos sustituyan a las razones. En efecto, vimos que de toda creencia, al ser puesta en cuestión, podemos dar razones. Si ponemos en duda las razones de alguien para creer y tratamos de hacerle ver que en realidad cree por motivos irracionales, siempre responderá aduciendo más razones que funden su creencia. A la pregunta "¿por qué crees?" siempre se contesta con razones, aun en los casos en que las motivaciones le parezcan evidentes a quien pregunta. El paranoide que cree en la continua agresividad de todos porque, en realidad, trata de ocultarse su propia agresividad, siempre podrá aducir nuevas muestras de la hostilidad ajena que justifiquen su creencia; desarrollará incluso una sensibilidad especial para captar en los demás leves gestos, actitudes, entonaciones agresivas que a otros pasarían inadvertidas. Pero ¿qué sucedería si llegara a pensar que *no* tiene razones para creer en la agresividad de los demás? Entonces, pondría en duda su creencia y sólo así estaría en posibilidad de descubrir el motivo personal e inconsciente que lo indujo a ella. La creencia cesa en el momento en que cesa la posibilidad de dar razones.

Examinemos algunos ejemplos. B. Lasker[3] narra el siguiente

[3] Cit. por L. W. Doob (1947, p. 152).

caso de creencia prejuiciada. "Atravesando el parque, una trabajadora social encontró un muchachito italiano que lloraba amargamente. Le preguntó qué le pasaba. 'Me pegó un chico polaco' repetía varias veces el niño. Interrogados los testigos, se mostró que el ofensor no era polaco. De vuelta con su amiguito, la investigadora le dijo: 'Quieres decir que te pegó un chico grandote y malo.' Pero él no aceptó esa versión y siguió repitiendo que lo había golpeado un chico polaco. Esto le pareció tan curioso a la trabajadora social que emprendió ciertas investigaciones sobre la familia del pequeño. Encontró que vivía en la misma casa con una familia polaca y que la madre italiana se peleaba de continuo con su vecina polaca y había metido en las cabezas de sus hijos la idea de que polaco y malo eran términos sinónimos." ¿Por qué cree el niño italiano que todos los polacos son malos? En realidad tiene un *motivo* muy fuerte: poner en duda lo que su mamá le dice le causaría una gran angustia; lo sentiría agresivo contra ella y, a la vez, dañaría su necesidad de seguridad. Con tal de evitar ese daño, cree a pie juntillas lo que la madre le dice. Pero si le preguntáramos por qué cree, el niño no daría ese motivo, sino una buena *razón*. Diría, por ejemplo: "Lo creo porque mi mamá lo dice y ella no miente." Si insistiéramos: "Bueno, pero ¿tu mamá no podría estar equivocada?", contestaría dando nuevas razones, tanto para nuestro consumo, como para uso propio: "No, mamá sabe muchas cosas, es muy buena, me lo ha demostrado en muchas ocasiones, ... ¿cómo voy a dudar de ella?" Ésas son razones, a su juicio suficientes para creer, que le permiten ocultar los motivos que le causarían angustia. Sólo si llegara a plantearse en serio por qué considera esa razón –la veracidad de su madre– como suficiente para creer, sólo entonces podría descubrir, en medio de su angustia, motivos para creer... pero en ese momento, empezaría a poner en duda su creencia. Los motivos no pueden suplantar a sus razones, sin que cese la creencia.

Veamos otro ejemplo. Con la intención de impugnar la tesis de que las razones puedan ser causas de las creencias, Keith Lehrer (1974, pp. 123-125) aduce un caso imaginario, presentado primero por Gilbert Harman (1973, p. 32). Se trata de otro abogado, ya no gitano pero sí apasionado. Enamorado de la acusada, por amor cree en su inocencia, aunque todas las pruebas la señalen culpable; buscando salvarla, encuentra entonces razones concluyentes, que antes no había podido apreciar,

para probar su inocencia. Lehrer concluye que la creencia del abogado enamorado no puede explicarse por razones, puesto que llegó a creer por amor y las razones sólo justifican su creencia con posterioridad. Una vez más la conclusión es excesiva. Del ejemplo se concluye, sin duda, que las razones por las que el abogado logra la absolución de su cliente no son las que explican la adopción de la creencia por el abogado. También se concluye que un motivo (el amor del abogado) entró en conflicto con la primera justificación, que indicaba la culpabilidad de la acusada, e impidió adoptar esa creencia. Concluye, en fin, que la creencia del abogado en la inocencia de su amada estuvo influida por un motivo amoroso. Pero no concluye que esa creencia no se basara en razones. Caben, en efecto, dos interpretaciones alternativas: 1] El abogado *no* creía en la inocencia de su cliente, antes de encontrar las pruebas, por más que la quisiera. Entonces, no podemos decir que creyera sino sólo que quería creer en la inocencia de su cliente. La creencia es posterior y se explica por las razones que luego encuentra. 2] El abogado *sí* creía en la inocencia de su cliente, antes de encontrar las pruebas definitivas. Pero entonces no creía simplemente *porque* la amaba sino porque su amor le llevaba al convencimiento de que "una persona como ella" no podía haber cometido el crimen. La causa de creer no es su amor, sino las cualidades que el amor le hace ver en la acusada. La prueba es que el abogado nunca se diría a sí mismo "es inocente *porque* la quiero"; esto no tendría sentido ni siquiera para el más ferviente enamorado; diría más bien: "es inocente porque la conozco y sé que es incapaz de una acción semejante", o bien: "es inocente, porque mientras haya un resquicio de duda una persona tan amable merece ser creída", etc. Su amor no causa su creencia, le hace más sensible que otros para darles un peso y aceptar como suficientes razones psicológicas o morales que a otros no les parecerían tales. El ejemplo aducido muestra que la existencia de motivos no elimina las razones como causas de las creencias.

"Creo porque lo deseo" o "creo porque se me da la gana" son expresiones absurdas. Lo que "se me da la gana" no es creer sino dar por suficientes las razones por las que creo, de modo de poder aceptar la creencia. Podemos incluso tomar por razones válidas lo que a otros muchos parecería irracional. Entonces *elegimos* creer, no porque decidamos lo que consideramos como verdadero, sino porque decidimos acerca de los cri-

terios válidos para aceptar una razón. La fe puede ser asunto de la voluntad, pero no por carecer de razones, sino porque da por válidas razones que los descreídos podrían rechazar. El creyente considera que la humildad, la confiada entrega, el amor con que acepta la palabra divina lo ponen en situación de ver claramente la verdad de la revelación. La fe —dice San Agustín— *guía, ilumina* la razón, o sea, permite darle un peso adecuado a las razones para creer; el "orgulloso", el "concupiscente", en cambio, no creen porque son "ciegos" ante esas razones. No cabe pues preguntar "¿por qué crees sin razón?", sino "¿por qué das por suficiente esa razón?"

Aun lo que podría considerarse la más extrema manifestación de irracionalismo, el *"credo quia absurdum"* atribuido a Tertuliano, no puede interpretarse como si la creencia se basara en la misma sinrazón. En efecto, o bien se trata de una frase retórica vacía de sentido, o bien quiere decir algo así como: "creo porque la sinrazón a los ojos del necio es razón a los ojos del creyente". Tertuliano tenía *sus* razones, aunque sabía que éstas podrían parecerles absurdas a los filósofos que combatía. La palabra de Dios se expresa en forma paradójica y extraña, a modo de confundir el orgullo del filósofo, pero esa palabra paradójica es, para Tertuliano, razón suficiente, aunque no lo sea para el filósofo. La fe no sustituye a toda razón.

Pero sí tendría sentido preguntar "¿por qué es razón suficiente para Tertuliano lo que para los filósofos parece sinrazón?" Y al contestar esta pregunta sí podríamos aducir motivos; unos, confesados por el padre de la Iglesia: humildad, deseo de salvación, amor a Jesucristo. ¿Habría otros ocultos? ¿Miedo, necesidad de seguridad, reconciliación simbólica con el padre? ...Tal vez. De cualquier modo, esos motivos no sustituyen las razones por las que cree Tertuliano, explican por qué cree *por esas* razones.

Igual sucede con las creencias compartidas por los individuos que integran un grupo o clase social. Las ideologías son sistemas colectivos de creencias que se mantienen porque sirven a ciertos intereses de grupo o de clase. Pero "interés" es un término vago. Podemos intentar definirlo, con Gordon Allport (1935, p. 808), como "un tipo especial de actitudes duraderas que se refieren regularmente a una clase de objetos más que a un objeto". Los intereses de un grupo o de una clase serían pues actitudes permanentes favorables a todo objeto o situación objetiva que promueva la cohesión o el poder de ese grupo o clase.

Puesto que toda actitud está determinada por una tendencia subjetiva a satisfacer necesidades, los intereses pueden entenderse también como quereres colectivos permanentes, que se manifiestan en distintos deseos particulares de realizar aquello que beneficia al grupo; pertenecen pues a los motivos. Así podemos reconocer los intereses particulares de un grupo o de una clase social en las disposiciones que tengan por función satisfacer las necesidades de defensa, cohesión y dominio del grupo o clase.

Pero los intereses no se confunden con las razones del ideólogo. Interrogado, siempre podrá aducir razones de sus creencias. Aceptará, tal vez, estar movido por ciertos intereses, pero no admitirá que éstos originen sus creencias. La mayoría de las veces, podrá referirse a hechos ciertos; es sólo su lectura e interpretación la que resultará discutible, al grado que la simple discusión racional casi nunca podrá refutar una ideología. Quienes, a lo largo de los siglos, han sostenido la inferioridad de los indios, han podido aferrarse a ciertos hechos que sostienen su valoración: su atraso, su incapacidad para un trabajo disciplinado, su debilidad, su falta de espíritu de empresa, etc. Los textos de misioneros y cronistas que, desde la Conquista, hablan del carácter y hábitos de los indios están plagados de enumeraciones semejantes. Pero mientras que para el ideólogo esos hechos son suficientes para concluir la inferioridad de un pueblo, para quien no comparte la misma ideología, requieren de una interpretación diferente que no conduce a igual conclusión: se deben, por ejemplo, a la desintegración de su propia comunidad y a la situación de dominación a que han estado sometidos. Contra el ideólogo se pueden aducir *otros* hechos: las virtudes y capacidades del indio; pero el ideólogo siempre podrá darles un peso menor, a la luz de los anteriores. Porque, en último término, sus razones se basan en un esquema conceptual general, en un estilo de pensar, que permite interpretar los hechos, darle más relevancia a ciertas razones frente a otras, privilegiar ciertos valores sobre otros. Y ese estilo de pensar es un supuesto último que da fundamento a las razones del ideólogo.

En suma, quien está preso en un estilo de pensar ideológico no tiene por qué aceptar que su creencia se deba a intereses particulares, porque él sólo ve razones. En realidad, si aceptara que su creencia es injustificada y sólo se sustenta en intereses, no podría menos que ponerla en duda. Por eso la crítica a la ideología no consiste en refutar las razones del ideólogo, sino

en mostrar los intereses concretos que encubren. Al mostrarlos, se hace posible para el ideólogo comprender que la aceptación de ciertas razones está condicionada por su propia conveniencia; entonces, puede liberarse de su creencia.

Pero sólo quien *no* comparte la ideología puede hacerse esta pregunta: ¿por qué motivo considera el ideólogo suficientes ciertas razones y rechaza dar peso a otras contrarias?

Recapitulemos. Si una persona no encontrara razones que aducir para su creencia, si, a instancia ajena, se percatara de que sólo motivos personales la inducen a creer, entonces pondría en cuestión su creencia. Si creo solamente porque lo deseo o tengo interés en ello, me doy cuenta de que mi creenciacia no está justificada. En un proceso semejante consiste justamente la cura analítica de las creencias infundadas del neurótico y la desmistificación de los sistemas ideológicos. Luego, los motivos no pueden sustituir a las razones. Su influjo causal en la adopción de las creencias debe ser de otra índole.

La astucia de la voluntad y la suficiencia de las razones

A menudo nos ponemos a indagar las razones que pudieran justificar una creencia porque quisiéramos que algo fuese verdadero. Nuestro deseo pone en marcha el proceso de razonamiento. He proferido una opinión irreflexiva o infundada, me doy cuenta de la prevención con que es recibida y no quiero pasar por hombre frívolo o necio; en lugar de desdecirme, no tardo en ponerme a encontrar argumentos que la justifiquen y me permitan creer de verdad en ella. O bien, pertenezco a un partido político que sostiene tesis programáticas cuyos fundamentos no acierto a ver claramente; por motivos partidarios necesito justificarlas. Una empeñosa investigación y cuidadosa recopilación de argumentos permitirá conferirles una sólida base racional a las tesis que expresan los fines que mi partido persigue. En ambos casos, *porque* deseo que la creencia en q esté justificada, encuentro las premisas p de las que pueda inferirse q. Mi deseo explica por qué adopto las razones p como suficientes para q.

Es frecuente también el caso contrario. Siguiendo la fuerza de un argumento, infiero q de las premisas p, pero la creencia en q me provoca tal angustia que prefiero suspender el juicio antes que aceptarla. En este caso, mi deseo explica que no adop-

te la creencia en p como razón suficiente para creer en q. Pensemos en el chico italiano de Lasker. Supongamos que llegara a inferir que su madre le miente; preferiría, tal vez, recusar las razones que lo llevaran a esa creencia, antes que aceptarla. O pensemos en tantos casos en que nos negamos a aceptar razones porque minan nuestra confianza en un ser querido o nuestra fe en una doctrina que tenemos a pecho, "¡Me niego a creerlo!", "¡No puedo aceptarlo!" exclamamos. La angustia, la desesperación a que nos conduciría aceptar las razones que nos llevan a renegar de una creencia, nos inducen a no darles peso, a posponer nuestro juicio, a oponerles toda clase de razones en contra o aun a detener todo proceso de razonamiento. Una persona, aunque tenga razones que fundamenten una creencia, puede negarse a considerarlas suficientes para aceptarla, porque el hecho de que fuera verdadera le repugna, le angustia o simplemente choca con sus intereses y deseos profundos.

A menudo el rechazo se debe a que no podemos resistir la incongruencia de una creencia con nuestro sistema global de creencias. Una amplia literatura psicológica ha presentado la hipótesis de que la adopción de creencias estaría dirigida por un principio de "consistencia cognitiva". Las teorías para explicarlo varían, pero tienen en común, en palabras de W. J. McGuire (1966 p. 1), "la noción de que la persona tiende a comportarse de manera de minimizar la inconsistencia interna entre sus relaciones interpersonales, entre sus cogniciones intrapersonales o entre sus creencias, sentimientos y acciones". Si un individuo se enfrenta a una inconsistencia entre sus creencias, puede responder de muy distintas maneras. Una de ellas es no parar mientes en la inconsistencia, otra es justamente desechar una de las creencias en conflicto, por justificada que estuviere.

La tendencia a lograr una consistencia cognitiva podría explicarse de varias formas. Según la conocida teoría de L. Festinger (1957, p. 3), podría ser una manera de reducir la tensión provocada por un impulso básico, tan básico como pudiera ser el hambre: la disonancia. "Puesto que la existencia de la disonancia es psicológicamente inconfortable, motivará a la persona a tratar de reducirla y lograr consonancia." La búsqueda de la consistencia entre las creencias figuraría entonces entre los motivos subjetivos para creer.

Pero el deseo no puede imponerse directamente a las creencias. Nadie puede obligarse a creer por puro deseo. A lo más

que llegaría sería a representar ante sí mismo que cree, a "hacer como que cree". Para obligarse a creer tiene que convencerse de que determinadas razones son suficientes para aceptar una creencia. Tiene entonces que hacer patente al entendimiento la validez de un proceso de inferencia. Los motivos no pueden forzarnos directamente a creer en lo que deseamos, pero la voluntad tiene su propia astucia, puede inmiscuirse en el proceso de deliberación y utilizar allí sus argucias con tal de llegar a las conclusiones que desea.

La voluntad puede interferir en la deliberación en tres formas distintas:

Primero. Puede aducir o recusar razones. Puede incitar el entendimiento a buscar, escogitar, indagar: la invención de argumentos, el descubrimiento de pruebas puede ser puesto en marcha por el deseo de que una creencia sea verdadera. A la inversa, la crítica acerba, el aducir objeciones, buscar fallas, encontrar contraejemplos, rechazar evidencias, pueden estar incitados por la voluntad de que una creencia sea falsa.

Segundo. La voluntad refiere también las razones a la totalidad de las creencias. Entonces, solemos dar "mayor peso" a las razones que se muestran coherentes con otras aceptadas de antemano. Una creencia puede parecernos bien fundada, aislada de otras, pero dudosa vista a la luz de toda una concepción del mundo establecida. Por el contrario, si ciertas razones vienen a confirmar otras creencias arraigadas, adquirirán mayor peso ante nuestros ojos. En realidad, la coherencia de las razones con el sistema global de creencias les otorga un peso decisivo. Por eso es tan importante en la deliberación la adecuación de todos sus pasos al esquema general de pensamiento, a las creencias básicas globales que constituyen una ideología. Y esas creencias básicas no son ajenas a los intereses de la voluntad.

Tercero. Influidos por nuestro querer, podemos también decidir acelerar, retardar o interrumpir el proceso de deliberación. Podemos concluir apresuradamente, pasar por alto pasos intermedios, sin parar mientes en lagunas o fallas de la argumentación, con tal de llegar cuanto antes a la conclusión que nos interesa. "Precipitación" llamaba Descartes a esta forma de error.

Podemos también suprimir el proceso de razonamiento, evitar formular nuevas preguntas, dar por justificada una creencia con base en otras aceptadas de antemano, sin poner estas

últimas en duda, reprimiendo cualquier impulso inquisitivo y declarando suficiente, sin más, la justificación aducida. La detención del proceso de justificación racional suele ser el recurso más común para no cuestionar una creencia que interesa conservar. Lo contrario de la actividad crítica es esta detención en las razones ya aceptadas. Correspondería a la "prevención" de que hablaba Descartes que, junto con la "precipitación", constituyen los errores contra los que nos previene el primer precepto del método.[4]

Argucias todas que emplea la voluntad para llevar la deliberación racional al fin deseado: considerar ciertas razones como suficientes para justificar una creencia determinada.

Podemos aplicar el esquema de explicación de una acción por razones prácticas, a la explicación de una creencia por sus motivos. Pero una creencia no es propiamente una acción sino un estado de disposición permanente que, para pasar a la acción requiere de otras condiciones. Lo que los motivos pueden explicar no es la creencia misma sino la deliberación que conduce a ella, porque el proceso de deliberación sí puede considerarse como una serie de acciones que ocurren en la persona y cuyo resultado final es la consideración de ciertas razones como suficientes para creer.

El esquema explicativo puede ser el siguiente:

1] *S* quiere (desea) que la creencia *C* esté justificada,
2] *S* cree que determinado proceso de deliberación *D* conduce a la justificación de *C*,
3] *S* procura que se dé *D*,
4] *D* conduce a una justificación de *C* suficiente para *S*,
5] *S* cree *C*.

Es obvio que lo que *S* desea no es propiamente *creer* en una proposición sino que esa proposición sea verdadera. Lo que alivia mi angustia ante la muerte no es el hecho de que *crea* en la inmortalidad, sino mi seguridad de que esa creencia es verdadera, lo cual implica aceptar que está suficientemente justificada. Eso es lo que quiero para aplacar la tensión insufrible: que alcance razones firmes que me den la seguridad que busco. Lo que cumple mi deseo no es, pues, el hecho de que yo crea, sino un proceso de deliberación tal que logra tranquilizarme

[4] R. Descartes (1956, IIa. parte).

sobre la verdad de mi creencia. Los motivos no pueden considerarse como causas directas de las creencias, explican las argucias con que la voluntad interviene en la justificación de las creencias.

Los grados de "asentimiento" y la certeza

En la deliberación ponderamos las razones en favor de una proposición y de su contraria, a modo de llegar a considerar cada una más o menos probable. Hay pues grados de creencia, según sean las razones en que se funden. Una creencia puede variar desde la "certeza", en la que no aceptamos la posibilidad de equivocarnos con las razones de que disponemos, hasta una simple "presunción" o "conjetura", compatible con la aceptación de la posibilidad de su falsedad. ¿En qué consisten los grados de creencia? Una primera respuesta sería: en diferencias en el grado de asentimiento a la proposición creída. Es la respuesta de Locke, en el *Ensayo*: habría varios grados de asentimiento a una misma proposición. Por "asentimiento" se entiende una cierta confianza o seguridad en la creencia, que proviene de la mayor o menor intensidad con que la aceptamos. Podríamos así, de algún modo, variar el asentimiento que concediéramos a cada creencia.

Sin embargo, ya vimos las dificultades de entender por "creencia" la cualidad de algo interiormente vivido, como un sentimiento de seguridad, de confianza o de adhesión personal, que pudiera acompañar a nuestras aseveraciones. Para distinguir entre "certeza" y simple "presunción" no me serviría el sentimiento de mayor o menor seguridad que acompañe a mis creencias. Podría comprobar, en efecto, que mis más inquebrantables certezas no siempre se acompañan de algún sentimiento específico. Dudo, por ejemplo, de que mi certeza en el teorema de Pitágoras o en que 2 más 2 son 4 me suscite algún sentimiento de seguridad. A la inversa, creencias a las que concedo menor grado de certeza pueden estar imbuidas de sensaciones de firmeza y confianza al afirmarlas, por tratarse de asuntos que me importan vitalmente. Muchas verdades morales, políticas o religiosas están en este caso. Los sentimientos de firmeza y seguridad estarían en relación, más bien, con la importancia que tiene una creencia para una vida personal,

con el papel que desempeña en la integración de la personalidad, y no con su certeza.

Por otra parte, trátese de un sentimiento de seguridad o de un acto interior de decisión, sería muy difícil establecer grados en semejantes estados internos, vagos como son e imprecisos, a modo de poder señalar con claridad cuándo una creencia dejaría de ser simple presunción para convertirse en certeza. ¿En qué momento un sentimiento de confianza o un acto de adhesión alcanzarían la intensidad requerida para pasar de la aceptación a la exclusión de la posibilidad de equivocarme? Usar los términos de creencia para describir estados de ánimo no sirve para distinguir, en mis creencias, entre aquellas compatibles con su posible falsedad (presunción) y aquellas incompatibles con ella (certeza).

Tenemos que distinguir, por lo tanto, entre los grados de seguridad o de adhesión que pueden acompañar a la creencia, por una parte, y los grados de probabilidad con que se presenta, por la otra. Para no confundirnos, podemos llamar "convicción" a los primeros y "certeza" a los segundos: en el concepto de "asentimiento" Locke confundió convicción con certeza.

Mientras los grados de convicción dependen de la importantancia personal que concedemos a una creencia, los grados de certeza corresponden a la probabilidad de lo creído. Ésta es una propiedad de la proposición, no del sujeto. Señala que la proposición creída se acompaña de una garantía mayor o menor de verdad, de acuerdo con el valor de verdad de las razones en que, a juicio del sujeto, se sustenta. Ésta es la doctrina que el cardenal Newman opuso a los "grados de asentimiento" de Locke. En verdad, piensa Newman, no hay tales "grados"; ante una proposición sólo cabe creerla o no creerla. Lo que puede variar es la probabilidad de la proposición creída. "No hay variaciones del asentimiento a una inferencia, sino asentimiento a una variación de inferencias. Cuando asiento a algo dudoso o probable, mi asentimiento en cuanto tal es tan completo como si asintiera a una verdad; no hay un cierto grado de asentimiento. De parecida manera, puedo estar cierto de una incertidumbre." Debemos concluir pues que "no hay término medio entre asentir y no asentir".[5] Sólo podemos creer o no creer una proposición más o menos probable, pero no creer

[5] Cit. por H. H. Price (1969, pp. 137-138), donde se puede encontrar una excelente discusión de las posiciones de Locke y de Newman sobre este punto.

más o menos una proposición. La "certeza" correspondería a la creencia en una proposición con máximo grado de probabilidad, la "presunción" a la creencia en una proposición con grados variables de probabilidad; pero en ambos casos, si creemos pasamos de la simple representación de la proposición a la disposición a orientar por ella nuestra conducta.

En suma. Por "asentimientos" podríamos entender dos cosas distintas: 1] ciertos estados internos de firmeza, seguridad o adhesión que acompañan la creencia; podrían ser más o menos intensos, pero su intensidad no corresponde necesariamente a la probabilidad de lo creído; se refieren a grados de "convicción" personal, no de "certeza"; 2] por "asentimiento" podemos entender simplemente el dar por suficientes para creer las razones consideradas, de modo de pasar de la representación de la proposición a la creencia en ella. "Asentimiento" es, entonces, otro nombre para "creencia". En cuanto tal, carece de grados; los grados de creencia corresponden, en verdad, a la probabilidad de la proposición creída.

La diferencia entre certeza y presunción atañe a la mayor o menor fundamentación de la proposición creída. En la deliberación no podemos menos de creer, por lo tanto, en la proposición que se presenta con mayor probabilidad, esto es, en la que se basa en razones más fuertes.[6] No está en nuestro poder tener más o menos certeza. Lo que está en nuestro poder es encontrar o rechazar razones, contraponer unas a otras, inferir de una proposición una probabilidad determinada, detener o proseguir el proceso de razonamiento, dejar de preguntar por las razones implícitas en que se basa una creencia.

Convicciones

Hay otra forma de intervención de los motivos en las creencias. Está en relación con el grado de convicción con que las sustentamos. Por lo general, usamos "convicción" en un sentido que no corresponde al grado de probabilidad de nuestras creencias. Podemos estar plenamente convencidos de valores que admitimos discutibles y que, sin embargo, no cejamos en mantener con denuedo; pensemos en nuestras convicciones políticas o religiosas más arraigadas. En cambio todos descubriríamos

[6] Cfr. H. H. Price (1966, p. 106).

creencias científicas, sobre cuya verdad no nos cabe la menor duda, que no se acompañan de una especial fuerza de convicción, porque no son capaces de mover nuestro ánimo.

La convicción estaría en relación con el papel que desempeña la creencia en nuestra vida, con la función que tiene en la integración de nuestra personalidad. Estar convencidos plenamente de algo significa tener una seguridad personal en ello, sustentarlo con fuerza, empeñar en ello nuestra palabra, en ocasiones nuestra vida misma. La convicción se acompaña de una actitud afectiva favorable hacia el objeto de la creencia. Mientras la verdad de muchas creencias puede "dejarnos fríos", por ciertos que estemos de ellas, las que nos convencen hondamente encienden nuestra adhesión, nuestro entusiasmo, son capaces de suscitar todo nuestro brío polémico. ¿Qué diremos entonces: que la convicción es la actitud afectiva que acompaña a la creencia, o que es una nota de la creencia misma?

Hablamos de la creencia como de una disposición a actuar. Pero el paso de la disposición a la acción no es automático. Podemos tener muchos estados disposicionales "latentes" y nunca dar el paso a actuar. Dar un paso para actuar depende de la voluntad. No sólo Hamlet, muchos indecisos saben por experiencia cuánto trecho separa creer en algo de actuar en consecuencia. Si creo, mi relación entera con el mundo está orientada por aquello que creo, como estaba la vida de Hamlet por la sospecha del crimen cometido contra su padre. Pero la duda asalta, los deseos encontrados menguan el peso de las razones, se suscitan interrogantes, y la acción se paraliza, falta de la convicción necesaria. El convencido, en cambio, no necesita de mucho para afirmar en todo momento su creencia, sostenerla, actuar en consecuencia. Porque "toma a pecho" sus creencias, está presto a saltar en su defensa, a no dejar que alguien la impugne, a demostrar con hechos lo que cree. El fanático podría ser el ejemplo extremo del convencido. Señal de su convicción es, por una parte, la prontitud con que pone en acto su disposición a responder de tal o cual manera, determinado por el objeto de su creencia. La emoción que la acompaña, su apego al objeto, la voluntad, intervienen para pasar de inmediato de la disposición latente a la respuesta. Por otra parte, señal de su convicción es también su empeño en mantener la suficiencia de sus razones. El convencido no está inclinado a ceder en lo bien fundado de sus pretensiones, no está dispuesto a ponerlas en duda, a aceptar objeciones o a transigir en dis-

cusiones. El grado en que "nos cueste" admitir la falta de justificación de una creencia podría ser la medida de la convicción con que la sustentamos. Pero "nos cuesta" dejar una creencia porque su abandono nos causaría daño, porque iría contra alguna necesidad o deseo profundos.

Así la convicción depende más de la función, benéfica o dañina, que tiene para nosotros la creencia, que de la seguridad racional que la acompaña. Hamlet no actúa, en el fondo, por no estar convencido, y no está convencido porque le resulta insufrible estarlo.

La convicción corresponde a las creencias que nos importan vitalmente, las que satisfacen nuestros fines y dan sentido a nuestra existencia, las que orientan acciones necesarias para la vida, y no forzosamente a las más probables o probadas. Por ello es más fácil abandonar una creencia racionalmente fundada pero prescindible vitalmente, que otra dubitable e insegura en la cual nos vaya la existencia. Conminado a retractarse de una verdad científica, Galileo cede y se desdice. Tenía razón: el movimiento del planeta estaba plenamente demostrado y no valía una vida. Ante el mismo tribunal, Giordano Bruno se niega a desdecirse y muere en la hoguera por sostener sus creencias. También tenía razón: las verdades religiosas que Bruno sostenía no se basaban en razones demostrables, pero sin ellas su vida carecía de sentido. Hay verdades objetivas, basadas en razones comprobables por cualquiera: no requieren del testimonio personal; la convicción no suele acompañarlas. Hay verdades existenciales que exigen el testimonio personal: son nuestras convicciones básicas.

Convicciones son las creencias que integran nuestra personalidad, cumplen nuestros deseos profundos, obedecen a un proyecto vital, satisfacen intereses permanentes, otorgan a la vida un sentido. La convicción depende pues de los motivos, no de las razones de nuestras creencias. Por ello se acompaña siempre de emociones. Pero la convicción no *es* propiamente la emoción. Sería, más bien, una creencia tal que, por estar motivada por un deseo profundo, se caracteriza por: 1] la prontitud y energía con que la disposición a actuar da lugar a la acción; 2] la decisión con que se sostiene el proceso de deliberación que justifica la creencia. Si los grados de certeza dependen de los grados de probabilidad de nuestras inferencias, los grados de convicción corresponden a la fuerza mayor o menor de nuestros deseos.

Empezamos preguntando si la creencia era asunto de la razón o de la voluntad. Contestamos ahora: de ambos. La intervención de la voluntad no anula ni remplaza las razones. En este sentido, no estamos en libertad de creer lo que queramos. Como indica H. H. Price (1966, p. 106): "si tenemos una mentalidad racional... no podemos evitar preferir la proposición que las razones favorecen, por más que deseáramos hacerlo". Pero la voluntad interviene, por así decirlo, antes y después de la adopción de una creencia. *Antes*: en la deliberación, donde la voluntad puede usar de sus argucias para determinar la suficiencia de las razones para creer; *después*: en el paso de la disposición a la acción misma, donde la voluntad acompañada de emoción, puede decidir con cuánta convicción responde la vida a una creencia. En realidad, la voluntad no se ejerce sobre la misma creencia; nadie puede creer sólo voluntariamente. La voluntad se ejerce en la actividad de justificación que conduce a la creencia o en el comportamiento que la pone en obra.

"Pensamiento por deseo". Ideología

Los motivos pueden ser una causa importante de error. La voluntad puede "manipular" el proceso de razonamiento, negarse a poner en cuestión ciertas razones que ya considera suficientes, detener el proceso de justificación, para evitar su crítica. Hay motivos para la precipitación y para la prevención.

Tanto en el proceso de "racionalización" estudiado por Freud, como en el "pensamiento por deseo" (*wishfull thinking*), al elegir ciertas razones cuya suficiencia no ponemos en cuestión, justificamos una disposición a actuar que satisface nuestros deseos. Un militar sádico puede racionalizar su conducta cantando las virtudes de la disciplina; muchos nos negamos a ver indicios de desamor en una persona cuyo amor necesitamos: en ambos casos, los deseos inducen a error, por atenerse a las razones que convienen y no proseguir su crítica. La detención del proceso de justificación cumple una función: dar libre curso a disposiciones a la acción que cumplen deseos.

En el campo experimental se han obtenido algunos resultados interesantes que corroboran la influencia de los deseos en creencias. William J. McGuire (1960) encontró una relación importante de probabilidad entre la admisión de ciertas proposiciones deseables y la frecuencia de modos de inferencia que per-

miten concluirlas. El deseo influiría así en la aceptación de las razones que pueden fundar la conclusión querida.[7]

El "pensamiento por deseo" puede explicarse por la "teoría del equilibrio" (*balance theory*) de T. Heider (1946, 1958). Esa teoría establece una relación entre actitudes afectivas y creencias. Si alguien tiene una actitud positiva hacia una persona y hacia un objeto o situación, tenderá a creer que la relación entre esa persona y ese objeto es también positiva; en caso contrario se producirá un estado de desequilibrio insatisfactorio que intentará evitar. Por ejemplo, si una persona simpatiza con el presidente de su país y, a la vez, con la abolición del servicio militar, tenderá a pensar que de algún modo el presidente es contrario al servicio militar y tratará de explicar, por otras razones, que no llegue a abolirlo. En términos generales se supone que una persona tiene tendencia a razonar, de modo de otorgar atributos positivos a objetos queridos y atributos negativos a objetos no deseados. Nuestros quereres pueden así influir en los razonamientos en que basamos nuestras creencias.

Igual puede suceder con las creencias colectivas. Las ideologías no pueden entenderse sin comprender la relación entre motivos y creencias.

La manera como el interés colectivo distorsiona las creencias del grupo puede entenderse de varias formas. Una sería a partir de la necesidad de evitar disonancia entre, por una parte, las creencias acerca de la práctica social y política del grupo y, por la otra, las creencias acerca de lo que sería benéfico para la sociedad en su conjunto. Si la práctica social del grupo es de dominio sobre otros, debemos aceptar creencias sobre la sociedad que sean consistentes con ese dominio. La teoría del equilibrio de Heider podría explicarnos también ciertas formas de razonamiento ideológico. Supongamos, por ejemplo, que tenemos una actitud negativa hacia Cuba (que forma parte de una actitud general desfavorable hacia cualquier régimen socialista) y una actitud favorable hacia la libertad individual; tenderemos entonces a aceptar todos los datos y argumentos que den pie a sostener que en Cuba no hay libertad individual y a rechazar cualquier evidencia en contrario, con tal de evitar un desequilibrio entre nuestros afectos y creencias.

Theodor Geiger (1953, p. 62) interpretó los enunciados

[7] Para una discusión del alcance de estos y otros experimentos semejantes, cfr. Fishbein y Ajzen (1975, pp. 178-179 y 393).

ideológicos como proposiciones que en realidad hablan de "la relación vital de un participante con el objeto de una proposición" (de su "actitud", en nuestra terminología) pero que se presentan como "proposiciones objetivas de un observador acerca de un objeto"; en la ideología se confundirían así las motivaciones (valoraciones, afectos, intereses) con características objetivas. El ideólogo presentaría sus creencias como si respondieran a razones objetivas, cuando, en realidad, responden a actitudes particulares. Pero esa operación no puede interpretarse de un modo tan simple como si las "relaciones subjetivas" con el objeto se hicieran pasar por características objetivas, como piensa Geiger. En efecto, el ideólogo no puede dejar de distinguir entre creencias sobre sus "relaciones vitales" con el objeto, determinadas por motivos, y creencias sobre propiedades del objeto mismo, basadas en razones. Lo que en realidad sucede es que esos motivos lo conducen a preferir ciertas razones sobre otras. El interés particular mueve a razonar conforme a un estilo de pensar básico, que guía la deliberación hacia la aceptación de ciertas razones, el rechazo de otras y la detención del proceso de justificación en el momento conveniente; en esas razones se justifica entonces una disposición a actuar que favorece aquel interés particular.

El ideólogo no aduce motivos sino razones para fundar sus proposiciones acerca de propiedades objetivas. De lo contrario ninguna ideología podría convencer. La ideología no es un pensamiento sin razones, sino un pensamiento con un razonamiento distorsionado por intereses particulares. El razonamiento ideológico suele fijar el proceso de justificación en argumentos y razones que no pone en cuestión y que son susceptibles de ser reiterados una y otra vez. La detención del proceso de razonamiento y análisis, su fijación en patrones de pensamiento a cubierto de toda crítica dan lugar a menudo a estereotipos. El pensamiento estereotipado es parte de la ideología. Ha sido estudiado por psicólogos y sociólogos; cumple una función clara: perpetuar patrones de comportamiento que mantienen integrada una forma de personalidad y sostienen la cohesión de un grupo social. Los estereotipos en el razonamiento ofrecen la mayor resistencia al cambio social, al detener el proceso de reflexión y crítica que, continuado, podría transformar las creencias colectivas.

Por otra parte, los intereses de grupo pueden explicarse, a su vez, por la situación social y económica que ocupa; ésta crea

en el grupo ciertas necesidades sociales y da preferencia a ciertos valores sobre otros. Así se conectan en la ideología las tres formas de explicación de las creencias que mencionamos al principio del capítulo anterior. Los antecedentes económicos y sociales pueden explicar las actitudes de un grupo, éstas influyen en el estilo de pensar y, al través de él, en las justificaciones de las creencias.

Las tres formas de explicar una creencia

Podemos ya resumir las relaciones entre las tres maneras de explicar las creencias, que distinguimos en el capítulo anterior: por razones, por motivos, por antecedentes.

Todo hombre cree por razones. Cuando éstas son suficientes, bastan para explicar la creencia. Sólo quien las juzga insuficientes tiene que acudir a otras causas para explicarla. Busca entonces descubrir sus motivos o sus antecedentes.

Pero los motivos no eliminan las razones. Explican por qué alguien da por suficientes ciertas razones sin ponerlas en cuestión o, por lo contrario, prolonga su indagación sin aceptarlas en definitiva. La explicación de una creencia por razones supone pues una explicación de la aceptación o rechazo de las razones por motivos.

Tanto razones como motivos pueden, a su vez, remitir a la investigación de los hechos psicológicos y sociales que los anteceden. Al estudiar el proceso de aprendizaje de las creencias, podemos aclarar por qué un sujeto aduce ciertas razones y no otras, se inclina por una forma de justificación frente a otras. El análisis de una personalidad y de las circunstancias históricas a las que responde, no puede decirnos nada acerca de la *validez* de sus razones para creer, pero sí puede aclararnos por qué cree *por esas* razones.

Si los antecedentes pueden dar razón de la existencia de las razones, tanto más pueden darla de la existencia de motivos que, a su vez, intervienen en el razonamiento. Si una teoría de la personalidad puede servir para aclararnos los deseos individuales que influyen en la deliberación, una teoría de la ideología debe revelarnos los intereses de grupo responsables de la adopción de ciertos estilos generales de pensamiento que condicionan la adopción de las creencias. En ambos casos, al determinar los motivos que conducen a aceptar como suficientes

razones que no lo son, podemos liberarnos de una forma de error.

Pero las explicaciones por antecedentes y motivos y la explicación por razones no pueden excluirse, porque responden a dos intereses teóricos diferentes. Las primeras responden al interés en las creencias como *hechos* psíquicos y sociales; la última, al interés por su *verdad*; las primeras preguntan por la función que cumplen las creencias en la vida individual o colectiva, independientemente de que sean verdaderas o falsas; la última, inquiere por la medida en que las creencias corresponden a la realidad. Preguntar "¿por qué crees?" puede obedecer a dos intenciones distintas: al interés en quien cree o al interés en lo creído; en el primer caso, buscamos explicar la *existencia* de la creencia como un hecho: aducimos motivos y antecedentes; en el segundo, tratamos de juzgar la *validez* de la creencia: indagamos sus razones.

Podemos dilucidar plenamente la existencia de una creencia y no contestar nada acerca de su verdad. Aun después de mostrar *todos* los antecedentes y motivos que conducen a la adopción de una creencia, es pertinente preguntar: "Bueno, ¿pero es cierta o no?" Porque explicar la existencia de una creencia no impide compartirla. Por eso ningún estudio psicológico de un autor ha logrado jamás mostrar la falsedad de su discurso. La locura de Strindberg o la enfermedad de Nietzsche no bastan para negarles crédito a sus ideas; el descubrimiento de los deseos que satisface el misticismo no es suficiente para rechazarlo. Por otra parte, la demostración del condicionamiento social de una creencia nada tiene que ver con negarle validez. Una creencia puede estar determinada socialmente, servir intereses particulares y tener una justificación racional objetiva.

A la inversa, un conjunto de creencias puede estar completamente justificado, tener todas las razones para considerarlo verdadero y responder a antecedentes históricos y a motivos psicológicos. Es el caso de la ciencia. Es el caso también de muchos conocimientos racionales que responden a intereses particulares. Una persona puede creer, por ejemplo, en la abolición de las clases, basada en sólidos razonamientos, y estar motivada por un interés personal, por pertenecer a una clase explotada.

Por ello, si queremos distinguir entre saber por una parte, y creencias insuficientemente justificadas por la otra, no servirá de mucho determinar los antecedentes o motivos que conducen a creer. Deberemos dirigirnos a las razones que justifican las

creencias y preguntar: si *S* cree que *p* ¿qué condiciones deberían cumplir las razones en que justifica su creencia para que podamos decir que *S sabe* y no sólo que *cree saber*? A esa pregunta intentarán contestar los dos capítulos siguientes.

6. CREER Y SABER

Distintos sentidos de "saber"

En el lenguaje ordinario, "saber" puede usarse en varios sentidos. Jesús Mosterín (1978, p. 115) los analiza detenidamente y muestra que pueden reducirse, en último término, a tres principales: "tener sabor", "saber que..." seguido de una oración, y "saber..." seguido de un verbo en infinitivo. Podemos hacer a un lado el primero ("saber a pera", "a alcachofas", "a rayos"), que se refiere a una sensación gustativa y nada tiene que ver con nuestro tema. "Saber" en este sentido es un simple homónimo de "saber" como término epistémico. Nos quedamos, pues, con los otros dos sentidos.

Gilbert Ryle (1946-1947, 1949, cap. II) distinguió con agudeza entre dos usos del verbo "saber": "Saber que..." (*knowing that*) se emplea seguido de una oración que menciona un hecho: "Sé que la tierra está achatada", "sabemos que las pulgas son partenogénicas", "se sabe que los imperios son perecederos". Se refiere pues a una proposición que puede ser verdadera o falsa. Por ello se ha llamado a esta forma de saber, "proposicional". "Saber cómo..." (*knowing how*), en cambio, se usa seguido de un verbo, generalmente en infinitivo, que menciona una actividad. En castellano, convendría traducirlo mejor por "saber hacer..." algo: saber jugar a las cartas, decir chistes, coser botones, saber extraer raíz cuadrada, subir escaleras, cantar, averiguar cosas, saber arreglármelas, saber tratar a los niños, son todas formas de "saber hacer..." No se refiere a una proposición sino a una actividad compleja; ésta no puede ser verdadera ni falsa, simplemente existe o no. Que "las pulgas sean partenogénicas" puede ser falso, "manejar bicicleta" o "coser botones" no es verdadero ni falso. "Saber hacer..." no describe propiamente un conocimiento sino la cualidad de una acción o de un conjunto coordinado de acciones. Menciona una habilidad más o menos grande, que puede ir desde la simple posibilidad de ejecutar una acción hasta el logro de una destreza o pericia especiales. Esta forma de "saber" no tiene que

ver con la creencia. Si, como vimos, podemos considerar la creencia como un estado de disposición *determinado por un objeto aprehendido*, en el "saber hacer..." no hay objeto aprehendido que lo determine, porque no habla de objetos o situaciones del mundo, sino de posibilidades de acción. Saber coser botones es *poder hacer* ciertos movimientos orientados a un fin, saber arreglárselas es tener algunas habilidades para sortear dificultades.

Sin duda, quien *sabe realizar* cierta actividad también tiene generalmente algún saber proposicional acerca de ella, *sabe que* esa actividad tiene tales o cuales características. Quien sepa manejar automóviles suele *saber que* no conviene frenar en el centro de una curva, *que* una carretera mojada puede hacer patinar el coche y cosas por el estilo; y sería difícil admitir que un perito en manejar computadoras no supiera cuáles son las características de los principales modelos. "Saber arreglárselas con *x*" puede implicar cierto "saber que *x* es tal o cual". Pero la contraria es falsa; en muchos casos, "saber que *x* es tal o cual" no implica "saber arreglárselas con *x*". Puedo saber muchas cosas sobre el manejo de un automóvil y no saber manejar, puedo saberlo todo sobre la natación y no saber nadar. Porque si bien la pericia en la realización práctica de una actividad da saberes sobre ella, estos saberes no implican la realización de la actividad práctica. Por otra parte, un "saber hacer..." puede ser una forma de comprobar un conocimiento, pero no se confunde con él. Si sé arreglármelas en las calles de Buenos Aires, muestro que conozco esa ciudad, si sé resolver ecuaciones compruebo mi conocimiento del álgebra, pero ni andar en las calles ni hacer operaciones son conocimientos. Dejemos pues para más tarde las relaciones entre esa forma de actividad y el conocimiento y detengámonos en el saber proposicional.

Aun en el saber proposicional podemos distinguir varios sentidos relevantes para nuestro tema. El más importante para el conocimiento es el que corresponde a la definición tradicional de "saber", que se remonta a Platón y que expusimos en la "Introducción": saber es tener una creencia verdadera y justificada. Es el concepto epistémico aplicable a todo conocimiento justificado en razones, desde el saber del sentido común hasta el científico; es pues el que nos interesa destacar y el que trataremos en este capítulo. Se usa en oraciones que pueden referirse a toda clase de hechos o situaciones objetivas: formales ("sé que 2 es menor que 5"), empíricos ("sabía que allí andaba

el gato") o incluso prescriptivos ("él sabe bien que no debe rascarse"). Saber es, en este sentido, una especie de creencia.

Sin embargo, tenemos que mencionar también otro sentido del saber proposicional que, aunque pertinente para el análisis del conocimiento, no implica necesariamente creencia. Usamos a veces "saber" en el sentido vago de "estar informado", "tener noticia", "haberse enterado". Significa entonces simplemente haber aprehendido un estado de cosas por diferentes medios, haber recibido una información o haber captado una situación mediante la percepción o la memoria. "¿Ya sabes lo que le pasó a Fulano?" preguntamos; queremos decir: "¿estás al tanto?", "¿tienes información?" O bien: "no digas nada; ya sé todo lo que tenía que saber"; "hazlo de manera que él no lo sepa". En esas frases "saber" significa simplemente "estar enterado". Su negación no implica, por lo tanto, "no creer". "No sabía que hubiera estado enfermo" no implica que no creyera en su enfermedad. "¡Sepan todos los presentes...!" proclama el heraldo, y no pretende que todos crean en su mensaje, sino sólo que se den por notificados.

En otras ocasiones, "saber" tiene el sentido de "darse cuenta" o "prestar atención". Suele usarse para distinguir un acto consciente de otro irreflexivo. "Perdónalos Señor porque no saben lo que hacen"; "si supieras lo que estás diciendo, mejor te callarías". "Saber" implica, en estos casos, comprender el sentido de un hecho o de un acto, darse cuenta de sus implicaciones, percatarse de su importancia ("Tú no te metas, yo sé lo que hago"), pero no necesariamente dar razones que lo justifiquen.

Por último, en un sentido aún más débil, "saber" puede significar solamente "captar" algo de un modo vago, "tener la impresión". "Clavó en mí la mirada; entonces supe que siempre me había odiado", o "de algún modo sabía que, en la penumbra, unos ojos lo acechaban".

En todos estos usos de "saber" hay un núcleo común de sentido. "Saber" es equivalente a "percatarse", "darse cuenta", "aprehender" o "haber aprehendido" un objeto o situación objetiva. Sería pues un concepto epistémico distinto al de "creencia verdadera justificada". Equivaldría al *being aware* inglés. Variaría desde una aprehensión inmediata en la percepción, como en los últimos ejemplos, hasta la recepción de una información más elaborada, como en los primeros. No implica necesariamente creencia ni justificación . Si digo, por ejemplo: "Ayer supe que Pablo no quería ser candidato (alguien me lo dijo)" tiene

sentido preguntar: "Pero tú no lo crees, ¿verdad?"; puedo haber recibido esa información y no creer en ella. Si puedo no creerla tampoco tengo por qué dar razones de ella. Al expresar que "sé" algo, *en este sentido,* sólo me comprometo a afirmar que "he aprehendido" algo, que "estoy al tanto".

"Saber", en este sentido de "aprehender" o "percatarse", no es una especie de creencia sino, más bien, una condición para creer. Vimos que creer tenía entre sus condiciones haber aprehendido el objeto o situación objetiva creída (*supra,* cap. 3). Para creer es indispensable percatarse de lo que se cree, lo cual puede, en muchos casos, expresarse con este sentido de "saber". Si creo que *p,* he tenido noticia o información de *p.* Pero la inversa no es cierta: si he tenido noticia de *p,* no se implica que crea que *p.* Para evitar confusiones, llamaremos "aprehensión" al saber entendido como condición de la creencia; volveremos sobre él en el capítulo 9. Reservaremos, en cambio, el término de "saber" para la creencia verdadera y justificada. En este capítulo trataremos exclusivamente de este concepto.

Creer y saber en primera persona

Si saber es una especie de creencia, podemos preguntar: ¿cuál es la diferencia específica entre saber y otras formas de creencia? Para poder responder, la mejor estrategia es plantear otra pregunta anterior. Si queremos comprender lo que caracteriza el saber frente a cualquier creencia, tenemos que precisar en qué situación, en qué momento es necesario introducir ese concepto para referirnos a algo para lo cual no basta con el concepto de "creer". Cabe, en efecto, preguntar: ¿es pertinente en todos los casos distinguir entre "creer" y "saber"? Si no lo es ¿cuándo resulta necesaria esa distinción? Con otras palabras: ¿cuál es la situación que la distinción entre esos conceptos permite comprender?

Partamos del uso de "creer" y de "saber" en primera persona. Supongamos una situación tal que no podamos referirnos a la creencia o al saber de otras personas o de mi propio pasado o futuro. Supongamos que "creer" y "saber" sólo pueden conjugarse en la primera persona del presente de indicativo y que carecen de significado en cualesquiera otras inflexiones del verbo. Puedo entonces usar "creo" para referirme a una inclina-

ción o disposición que tenga actualmente. Si creo que *p*, considero que "*p*" se refiere a algo del mundo y estoy dispuesto a comportarme, en cualquier circunstancia, tomando en cuenta su existencia.

Probablemente todos aceptarán que "creo que *p*" excluye aseverar que estoy actualmente equivocado acerca de *p*. Cualquiera que sea mi grado de certeza en algo, si creo en ello estoy dispuesto a aseverar su verdad o su probabilidad, aunque pudiera no estar del todo seguro de ella. No puedo, por ende, sin contradicción, afirmar al mismo tiempo su falsedad. Frases como "creo que allí está Juan pero estoy equivocado" o "creo que la tierra se mueve, lo cual es falso" son absurdas, cualquiera que sea el grado de mi certeza. "Creer" excluye aseverar al mismo tiempo la falsedad de lo que se cree.

Con todo, en un sentido de "creo" no sería contradictorio decir "creo que allí está Juan pero *puedo* equivocarme". Estar dispuesto a afirmar que *p* no excluye aceptar la *posibilidad* de que *p* sea falso. Sin embargo, en un segundo sentido de "creo" sí resulta excluyente aceptar esa posibilidad. Parece al menos extravagante decir "creo que si suelto esta piedra caerá, aunque puedo estar equivocado" o "creo que 3 es mayor que 2, pero tal vez sea falso". Porque en estas frases estoy usando "creo" en un sentido distinto que en la anterior. Al afirmar que la piedra cae si la suelto (en la superficie de la tierra) o que 3 es mayor que 2, no sólo expreso una disposición sino también un grado de certeza en la verdad de lo creído. Asumo que, en el momento de afirmarlo, con las razones de que dispongo, no puedo estar equivocado, aunque no excluya necesariamente la posibilidad de que en el futuro pudiere encontrarlo falso. Si digo "estoy seguro de que la puerta está cerrada, acabo de comprobarlo", excluyo la posibilidad de estar *ahora* equivocado, aunque no me parecería contradictorio, a lo más extraño, que *dentro de un momento* alguien me mostrara que la puerta estaba abierta. Si así sucediere, no negaría ese hecho, más bien trataría de explicar, por mi distracción o torpeza, mi equivocación *pasada*. Lo que es incompatible con este segundo sentido de "creo" es estar equivocado al mismo tiempo que se cree, pero no, poder mostrarse más tarde equivocado.

Cabe pues distinguir por lo menos entre dos sentidos de "creo", según sea o no compatible con "puedo ahora estar equivocado". Si uso "creo" de modo que sea contradictorio con "puedo ahora estar equivocado", "creo" tiene el sentido de "es-

toy seguro" o "estoy cierto". Hablemos entonces de *creencia en sentido fuerte* o de *certeza*. En cambio, en los casos en que "creo" no sea contradictorio con "puedo ahora estar equivocado", "creo" podría remplazarse, sin cambiar su significado, por expresiones como "supongo", "presumo", "pienso que..." Hablemos en estos casos de *creencia en sentido débil* o de *presunción*.[1]

Aun restringiéndome a mis creencias actuales, resulta pertinente preguntarme de cuáles estoy cierto y cuáles, en cambio, sólo supongo o presumo. ¿Cómo procedería a hacer esta distinción? Para ello no requiero analizar mis sentimientos íntimos. Me basta observar en qué casos uso "creo que *p*" de tal modo que sea contradictorio con "puedo ahora estar equivocado". Entonces puedo preguntarme ¿por qué razones en unos casos acepto la posibilidad de estar equivocado y en otros no? Me veré llevado así a examinar las razones en que baso mis creencias. Podré encontrar algunas creencias de las que no aduzca razones explícitas; otras, cuyas razones no me convenzan plenamente, es decir, basten para que crea algo pero no me parezcan suficientes para descartar que pueda equivocarme. Esas razones podré juzgarlas más o menos concluyentes y contraponerlas a otras que pongan en duda mi creencia. De allí que mis creencias puedan tener muchos grados, pasar de una simple conjetura aventurada a una sólida certeza. Los grados de la creencia no corresponden a intensidades crecientes en los sentimientos de convicción sino a grados en la probabilidad que atribuyo a la proposición creída. Éstos dependen, a su vez, de la probabilidad con que puedo inferir la proposición, de sus razones. Pero si las creencias no son incompatibles con la posibilidad de estar ahora equivocado, ninguna de esas razones será suficiente para excluir la posibilidad de negar mi creencia; estaré dispuesto a admitir, entonces, que creo pero no estoy seguro. En cambio, pensaré "estoy seguro" o "estoy cierto de que *p*" cuando las razones de que dispongo bastan para concluir que *p* y para excluir al mismo tiempo la posibilidad de que no *p*. Diré entonces que tengo razones suficientes para aceptar una proposición y, al mismo tiempo, excluir actualmente la posibi-

[1] En la simbología formal de la lógica epistémica de Hintikka (1962) esta diferencia podría expresarse así: "*A* cree que *p*" en sentido fuerte: "B_a (p & $\sim P_a \sim p$)" y "A cree que *p*" en sentido débil: "B_a (p & $P_a \sim p$)", donde "B_a" significa: "A cree que", y "P_a" significa: "es posible, de acuerdo con lo que *A* sabe, que".

lidad de su falsedad. En cambio, cuando creo en algo pero no estoy cierto, mis razones son insuficientes para excluir la posibilidad de estar equivocado, aunque fueran suficientes para conceder una determinada probabilidad a "*p*". Por supuesto que "estar cierto" no excluye la posibilidad de que más adelante pudiere llegar a negar "*p*"; no implica que mi creencia sea incorregible, sino que la considero al abrigo de la duda en el momento en que creo en ella, mientras admita como suficientes para ello las razones de que ahora dispongo. En cambio, cuando creo en algo pero no estoy cierto, mis razones son insuficientes para excluir la posibilidad de estar equivocado, aunque sean suficientes para conceder una determinada probabilidad a "*p*".

En la primera persona del presente de indicativo, en referencia a mis creencias actuales, es pertinente distinguir con sentido entre creencias en que tengo razones suficientes para excluir actualmente su falsedad y creencias que no se basan en razones suficientes para ello, entre "estoy cierto" y sólo "presumo" o "supongo". ¿Es igualmente pertinente distinguir entre esas dos clases de creencia y saber?

Si uso "creo" *en sentido fuerte*, es contradictorio "creo que *p* y no sé si *p*". Es absurdo decir, por ejemplo, "estoy seguro de que la tierra se mueve pero no sé si es así" o "estoy cierto de que el sillón de mi cuarto es rojo aunque no sé qué color tiene". En su sentido fuerte, "creo" no puede distinguirse de "sé". Si digo "estoy seguro de que allí está Juan", no tendría sentido preguntarme a mí mismo: "Bien, pero ¿sé realmente si está allí?" Al decir que estoy actualmente seguro de algo asevero que lo sé.

Por ello "estoy seguro de algo aunque tal vez no lo sepa" carece de significado, o bien sólo puede tener un sentido irónico o equívoco. Puede dar la impresión de no ser contradictorio si le concedemos una u otra ambigüedad de significado. *Primero*: si "estoy seguro" se refiere, no a mi certeza, sino a un sentimiento, a un estado de ánimo, y "sé", en cambio, a mi disposición a afirmar algo por razones suficientes; entonces, "estoy seguro pero no sé" no es contradictorio porque equivale a "tengo un sentimiento de confianza, pero carezco de razones suficientes" o bien a "tengo confianza, pero en realidad no estoy cierto". "Sé" se emplea, en esa expresión, con el mismo significado de "estoy cierto". *Segundo*: si "sé" se refiere a un momento pasado o futuro de mi creencia y no a mi creencia

actual, o bien si se refiere al juicio que otra persona puede tener sobre mi creencia; entonces, "estoy seguro pero no sé" significaría "ahora estoy cierto pero tal vez más tarde me dé cuenta de que estaba equivocado", o bien "yo estoy cierto aunque tal vez otro encuentre que estoy equivocado". Pero, por lo pronto, sólo consideramos la situación en que "sé" no puede usarse más que en la primera persona del presente de indicativo.[2]

Wittgenstein sólo podía tener en mente este sentido fuerte de "creo" al escribir: "Podemos desconfiar de nuestros propios sentimientos pero no de nuestras propias creencias. Si hubiera un verbo que significara 'creer falsamente' no tendría sentido en la primera persona del presente de indicativo" (1953, p. 190). En efecto, no puedo estar cierto de algo y admitir al mismo tiempo su falsedad. Justo por ello carece de función en este caso distinguir entre "estoy seguro" y "sé". Al menos en su uso *descriptivo*,[3] referido a creencias actuales, "sé" no añade ninguna nota a "estoy cierto" o "estoy seguro". Nótese que no decimos que, en este uso, "saber" *implique* "estar cierto" o viceversa, sino que *no es pertinente distinguir entre ellos.*

En cambio, usado en el sentido débil de "presumo", "creo que *p* y no sé si *p*" no es contradictorio. Puedo decir comúnmente "no sé si está cerrada la puerta, supongo (creo) que sí" o "yo creo (pienso) que hay otra vida, en realidad no lo sé". Notemos que en estas expresiones "no sé" podría sustituirse, sin alterar el sentido de la frase, por "no estoy seguro". Exactamente en la

[2] A. D. Woozley (1967) ha sostenido que decir "sé que *p* aunque no estoy seguro de ello" es "epistemológicamente absurdo" pero no "lógicamente contradictorio". Por desgracia no resulta clara esta distinción. Es curioso: todos los ejemplos que da Woozley para mostrar que no hay contradicción, usan "saber" y "estar seguro" en la tercera persona del singular. Escribe, por ejemplo: si el sujeto *A* no está seguro de algo, otro sujeto *B* "puede hacer lo que *A ahora no puede*, a saber, mostrar que *A* sabe que *p*" (p. 84). Pero entonces, Woozley debió concluir que no es contradictorio "*A* sabe que *p* aunque no está seguro de que *p*" dicho por *B*, pero no "sé que *p* aunque no estoy seguro de que *p*" dicho por *A*. Woozley obviamente no acierta a ver la distinción entre el sentido de "saber" en la primera y en la tercera personas.

[3] En un uso "realizativo" (*performative*), "sé" podría distinguirse de "estoy seguro" —como señaló Austin. No obstante, frente a la tesis de Austin, otros autores han hecho notar que "sé" también tiene un uso descriptivo, al igual que "estoy seguro" (cfr., por ejemplo, el artículo de J. Harrison, 1957). Es este uso descriptivo —en el que resulta contradictorio "estoy seguro pero no sé"— el único que aquí nos ocupa.

misma forma en que no es contradictorio decir "creo (supongo) pero no estoy seguro", tampoco lo es decir "creo (supongo) pero no sé" En ambos casos significo lo mismo: que estoy dispuesto a dar mi asentimiento aunque carezca ahora de razones suficientes para negar que pueda estar equivocado.

Respecto de mis creencias actuales puedo distinguir entre "creer" en sentido débil y "saber", porque "saber" no tiene en este caso más significado que "estar cierto". Con otras palabras, en la primera persona del presente de indicativo sólo es pertinente la distinción entre "creer" y "saber" si "saber" significa "estar cierto". Puedo calificar de "saber" a las creencias de que estoy seguro, sólo para distinguirlas de aquellas otras que juzgo pueden ser falsas; pero entonces "sé" no cumple otra función que indicar las creencias en que no admito ahora la posibilidad de estar equivocado. En suma, la duda sobre la posibilidad de estar ahora equivocado me plantea la distinción, en el seno de mis creencias actuales, entre "creer" en sentido débil y "creer" en sentido fuerte, pero no se presenta aún el caso en que sea pertinente distinguir entre "creer" y "saber" en un sentido que no fuera reducible a esas dos formas de creencia. Es decir que, reducidos a la primera persona del presente de indicativo, "saber" tiene el mismo significado que "estar cierto" y puede aplicarse exactamente a las mismas creencias. No se da ninguna situación en que sea preciso distinguir, entre las creencias, aquellas que ya no fueran certezas, sino "algo más" que podríamos llamar "saber". Esta situación se presentará al pasar del examen de mis creencias actuales al de las ajenas.

Creer y saber en segunda y tercera personas

Pasemos pues a otra situación. Ya no examino mis creencias actuales sino las de otra persona, o las que yo mismo sustentaba en alguna época pasada. Con mayor generalidad, supongamos un sujeto *A*, con determinadas creencias, y otro sujeto *B* que examina y juzga las creencias de *A*. Para el caso da lo mismo que *A* y *B* se refieran a personas diferentes o a dos momentos de la misma persona.

Supongamos, en primer lugar, que tanto *A* como *B* están seguros de que *p*. Ambos están pues dispuestos a afirmar "*p*" y consideran tener razones suficientes para ello. Para ambos resultaría contradictorio decir "estoy cierto de que *p* pero no

sé que *p*". Sin embargo, *B* puede percatarse de que no es contradictorio decir "*A* está cierto de que *p* pero en realidad no lo sabe", aunque se trate de la misma *p* de que *B* está cierto y sabe. Por ejemplo, tanto *A* como *B* están seguros de que *A* reprobará el examen que va a presentar; *A*, porque, pese a haber estudiado, tiene tal desconfianza en sí mismo que no concibe que pueda triunfar; *B*, porque da la casualidad de que él es el profesor y ya ha decidido la calificación que habrá de otorgarle. *B* puede decir que sólo él sabe la nota que obtendrá *A* y que *A*, pese a *estar seguro* de que reprobará, aún no lo *sabe*. Si esto es así, "saber" no puede tener el mismo sentido referido por *B* o la "*p*" afirmada por *A* y a la "*p*" afirmada por él mismo. Referido por *B* a su creencia en *p* significa lo mismo que "estoy cierto" o "estoy seguro", referido por *B* a la creencia de *A* ya no equivale a "*A* está cierto", puesto que *B* puede decir que *A* está cierto pero que no sabe. En este momento se presenta por primera vez la necesidad de admitir un sentido de "saber" diferente a "estar cierto". ¿Por qué?

Sin duda no porque *B* juzgue que "*p*" puede ser falsa, puesto que él mismo está seguro de su verdad; tampoco porque juzgue que *A* no cree que *p*, puesto que está cierto de que *A* está seguro de que *p*. Sólo tiene que distinguir la certeza de *A* de un "saber", porque *A* no puede tener las mismas razones que *B* juzga suficientes para afirmar que *p*, es decir, porque las razones de *A*, a juicio de *B*, pueden ser insuficientes para afirmar "*p*" y excluir "no *p*" (aunque "*p*" sea verdadera). *B* tiene necesidad de distinguir entre "estar cierto" y "saber" sólo si puede juzgar, a la vez, que *A* está cierto y que *A* no tiene razones suficientes para ello. Pero como "*A* está cierto de que *p*" implica "*A* juzga sus razones suficientes para afirmar *p* y excluir ahora la posibilidad de no *p*", *B* sólo puede distinguir entre "estar cierto" y "saber" si puede aseverar a la vez: a] "*A* juzga sus razones suficientes para afirmar '*p*'" y b] "Las razones de *A* no son suficientes para afirmar '*p*'." Es decir, *B* sólo puede hacer esa distinción si el juicio sobre el carácter suficiente de las razones de *A*, formulado por *A*, puede diferir del mismo juicio formulado por *B*.

Esto se ve más claro si pasamos a un segundo caso: *B* no comparte con *A* la misma creencia en *p*. Supongamos que *B* cree poder demostrar que la certeza de *A* en *p* es equivocada. Entonces, mientras *A* no distinguirá entre su "estar cierto de que *p*" y su "saber que *p*", para *B* será imprescindible distin-

guir entre ambos conceptos referidos a *A*. ¿En qué consiste esta distinción?

1] Para *A*: a] *A* cree que *p*,
b] *A* tiene razones para afirmar "*p*" y negar ahora "no *p*",
c] Esas razones son suficientes.

2] Para *B*: a] *A* cree que *p*,
b] *A* juzga tener razones para afirmar "*p*" y negar ahora "no *p*",
c] *A* juzga que esas razones son suficientes,
d] Esas razones no son suficientes.

Únicamente *B* podrá decir que *A* está cierto y no sabe. A *B* ya no le basta simplemente decir "*A* cree estar cierto de que *p* pero sólo supone que *p*", porque este segundo enunciado es falso, ya que *A* sí juzga sus razones suficientes y, por ende, no sólo *supone* (cree en sentido débil) que *p*, sino que *está cierto* (cree en sentido fuerte) de que *p*. *B* necesita otro verbo que no sea "creer", para decir que las razones de *A* no son suficientes, aunque él así lo crea. Resulta ahora imprescindible para *B* introducir la distinción entre "creencia", en cualquiera de sus dos sentidos, y "saber".

Llamemos "juicio de primer orden" a un juicio que se refiere a las razones para afirmar "*p*". En el esquema anterior, los juicios [1b] [1c] y [2d] son de primer orden. Llamemos "juicio de segundo orden" a un juicio sobre un juicio de primer orden. En el esquema, los juicios [2b] y [2c] son de ese tipo. La distinción entre "saber" y "estar cierto" sólo es pertinente cuando pueden ser diferentes el valor de verdad de un juicio de primer orden y el valor de verdad del correspondiente juicio de segundo orden formulado sobre el primero. En el caso considerado, mientras el juicio de segundo orden "*A* juzga tener razones suficientes para afirmar '*p*' y negar ahora 'no *p*'" es verdadero, el juicio de primer orden "las razones de *A* son suficientes" es falso. *B* expresa esta distinción afirmando que *A* está cierto pero no sabe. Para *A*, en cambio, no existe la posibilidad de que el valor de verdad de ambos juicios difiera. El juicio de primer orden "tengo razones suficientes..." y el de segundo, "juzgo que tengo razones suficientes...", expresados por el mismo sujeto, tienen el mismo valor de verdad.

Por ello, *A* no puede distinguir, en sus creencias actuales, entre "estar cierto" y "saber".

Intentemos ver esto mejor. Si *A* está cierto de que *p*, juzga que las razones en que se basa son suficientes para afirmar *p* sin temor a equivocarse. Pero *B* no comparte la misma creencia que *A*. Puede entonces preguntar: "¿*Efectivamente* tiene *A* razones suficientes?" o "¿las razones que *A* juzga suficientes lo son *objetivamente*?" ¿Qué quiere preguntar *B*? No le interesa que *A* crea o juzgue sus razones suficientes, sino que lo sean *independientemente de lo que* A *juzgue*. Pregunta si él mismo, *B*, después de examinarlas, también las encontraría suficientes para establecer la verdad de "*p*" y negar ahora la posibilidad de "no *p*". Pero por "*A* tiene razones efectivamente suficientes" *B* no puede entender que él mismo las juzgue tales, porque acerca de su propio juicio cabría la misma pregunta: "Yo, al igual que *A*, las juzgo también suficientes, pero ¿lo son efectivamente?" Al juzgarlas suficientes, *B* puede asegurar que las razones de *A* son suficientes con independencia del juicio de *A*, pero no puede asegurar que lo sean con independencia de su propio juicio. Es posible, en efecto, que hubiera un sujeto *C* que tuviera razones suplementarias, susceptibles de revocar las consideradas por *A* y por *B*. Por lo tanto, hasta aquí, *B* está cierto de que *A* sabe, pero no sabe que *A* sabe. Para que *B* sepa que *A* sabe, debe suponer que sus razones son suficientes para establecer la verdad de "*p*", con independencia de *su propio* juicio (de *B*), esto es, que no habrá un sujeto *C* o *D* o ... *N* (o el mismo *B* en otro momento) para el que no resultaran suficientes; tiene que admitir, por lo tanto, que sus razones son suficientes para cualquier sujeto que las considere. Que sean efectivamente suficientes quiere decir que lo sean con independencia de cualquier juicio particular que de hecho se formule sobre ellas, quiere decir que tengan validez *objetiva*. "Razones objetivamente suficientes" son las que bastan para garantizar la verdad de la creencia, con independencia del juicio de quienes creen. Pero, como la creencia sólo es verdadera si existe realmente el objeto o situación objetiva creídos, "razones objetivamente suficientes" son las que garantizan que la creencia está efectivamente determinada por la realidad y no por motivos subjetivos de quienes creen. Pero entonces, "objetivo" es aquello cuya validez no depende del punto de vista particular de una o varias personas, sino que es válido con independencia de este punto de vista, para todo sujeto de razón

que lo considere. En efecto, un signo seguro de la objetividad de las razones es que no podamos concebir un sujeto dotado de razón, en condiciones de comprenderlas y juzgarlas, que, al examinarlas, pudiera considerarlas insuficientes para creer. Aunque alguien podría negar esas razones por incapacidad o falta de examen, cualquier sujeto que estuviera en condición de juzgarlas, tuviera capacidad para ello y las examinara convenientemente, se vería obligado a aceptarlas. Kant (1923, B 848) vio claramente esta relación entre objetividad y validez para todo sujeto: "Si [un juicio] es válido para cualquiera, en cuanto sujeto provisto de razón, el fundamento del mismo es objetivamente suficiente."

Frente a la pretensión de *A* de tener razones válidas a su juicio, *B* pregunta si lo serían igualmente para cualquiera, ante un examen racional, si tendrían "tal fuerza probatoria" que se le impondrían también a él o a cualquier otro sujeto que tuviera la capacidad de entenderlas y juzgarlas. Que una razón sea objetivamente suficiente implica que pueda ser sometida a prueba por cualquiera y resista, que no pueda ser revocada por los argumentos o contraejemplos que pudieren enfrentársele, en suma, que sea válida para cualquier sujeto dotado de razón, que tenga las condiciones necesarias para juzgarlas. Sólo al poner a prueba las razones de *A*, puede *B* afirmar que son suficientes, no sólo a juicio de *A*, sino "objetivamente", con independencia de su juicio; que aun si *A* no las juzgara suficientes, lo serían. Porque *B* ha comprobado que dichas razones resisten ante cualquier razón contraria, puede juzgar que, de ser sometidas a examen, cualquiera tendría que aceptarlas.

Después de comprobar las razones de *A*, *B* puede decir sin redundancia que *A* no sólo está cierto de que *p* sino también sabe que *p*. Puede hacerlo porque concibió la posibilidad de que las razones de *A* para afirmar que *p* pudieran no ser suficientes, aunque *A* las juzgara tales. La distinción entre "saber" y "estar cierto" sólo resulta pertinente cuando se puede juzgar sobre la insuficiencia de las razones para afirmar algo con independencia del juicio de quien las afirma en el momento de afirmarlas.

Entonces, ¿qué quiere decir "saber"? El siguiente esquema, al resumir la diferencia entre dos juicios que puede formular *B*, lo muestra:

1] "*A* está cierto de que *p*" (aseverado por *B*) significa:

a] *A* cree que *p*,
b] *A* tiene razones para creer que *p* y negar ahora la posibilidad de no *p*,
c] *A* juzga esas razones suficientes.

2] "*A* sabe que *p*" (aseverado por *B*) significa:
a] *A* cree que *p*,
b] *A* tiene razones para creer que *p*, y negar ahora la posibilidad de no *p*,
c] Esas razones son objetivamente suficientes.

"Saber" frente a "creer" (en cualquiera de sus dos sentidos) quiere decir: "creer algo por razones objetivamente suficientes".

Vuelta a la primera persona

Una vez que consideramos el sentido que adquiere "saber" en la segunda y tercera personas, ¿qué pasa con la primera? Volvamos a ella.

Es evidente que para juzgar de mis propias creencias pasadas puedo tomar la misma postura que tiene *B* para juzgar de las creencias de otro sujeto *A*. Respecto de mis creencias pasadas puedo decir, sin contradicción: "estaba seguro de algo pero en realidad no lo sabía". Ahora me doy cuenta de que las razones que juzgaba suficientes no lo eran en realidad, esto es, no resistían la comprobación. La misma pregunta que hago respecto de las creencias ajenas puedo hacerla respecto de las propias creencias pasadas. Y también respecto de ellas puedo comprobar que *efectivamente sabía* lo que creía. Puedo decir "ahora estoy seguro de que efectivamente tenía razones suficientes para estar cierto", porque he comprobado que esas razones valían con independencia del juicio que entonces tenía sobre ellas. Respecto de mi pasado también se da la situación en que el juicio de segundo orden, "juzgaba tener razones suficientes", y el de primero, "tenía razones suficientes", pueden tener distinto valor de verdad. Sólo en relación con mis creencias *actuales* es contradictorio juzgar mis razones suficientes, con independencia de mi juicio formulado en el momento en que las juzgo.

Pero si *B* afirma que *A* sabe que *p*, ¿no podría pensar también: "sé que *A* sabe que *p*" o, al menos, "sé que *p*"? Podría

pensarlo si en esos enunciados, *"sé"* se toma con el significado de "estoy cierto". En efecto, si *A* sabe que *p*, las razones de *A* son objetivamente suficientes, pero de ello no se sigue que las razones de *B* para afirmar que *A* sabe, sean también objetivamente suficientes, sino sólo que *B* las juzga tales. Otra persona *C* o el propio *B* en otro momento podrían encontrarlas insuficientes, aun cuando ellos también afirmaran, por otras razones, que *A* sabe que *p*.

Sirva de ilustración el siguiente caso: *A* afirma que (*p*) el director está en su oficina, porque (*q*) lo ha visto. *B* afirma que (*r*) *A* dice que *p* y comprueba que la razón *q* aducida por *A* es suficiente, porque (*s*) *A* es persona habitualmente fidedigna y (*t*) un ujier asegura haber visto a *A* entrar en la oficina del director. *B* concluye que *A* sabe que *p* (el director está en su oficina). *A* sabe que *p* por la razón *q* (haber visto al director). *B* juzga que *A* sabe que *p*, por *otras* razones: por *r* (*A* lo dice), por *s* (*A* es digno de fe) y por *t* (el testimonio del ujier). Otro sujeto *C* podría poner en duda las razones *r, s, t* de *B* y afirmar, por ende, que *B* no sabe que *A* sabe que *p*, aunque, por otra parte, el propio *C* podría tener *otras* razones mejores que le confirmaran que efectivamente *A* sabe que *p*. *C* diría entonces que *A* sabe que *p*, pero que *B*, quien *está cierto* de ello, en realidad no *sabe* que *A* sabe. Luego, de "*B* está cierto de que *A* sabe que *p*" y "*A* sabe que *p*" no se sigue "*B* sabe que *A* sabe que *p*". Por las mismas razones, tampoco se sigue "*B* sabe que *p*", sino sólo "*B* está cierto de que *p*". En efecto, *B* no afirma "*p*" por la razón *q* (porque él no ha visto al director), sino por las razones *r, s, t*, y éstas pueden estar equivocadas, aunque "*q*" sea verdadera.

En suma, aunque *B* haya comprobado el saber de *A*, sólo puede decir "yo sé también lo que sabe *A*", si a "sé" le diera el mismo sentido que a "estoy cierto". Sólo otro sujeto, o el mismo *B* en otro momento, después de comprobar las razones que *B* tenía antes para afirmar que *A* sabe, podría decir que *B* no sólo estaba seguro sino también sabía.

Existe un caso, sin embargo, en que sí puedo decir con todo sentido "no sólo estoy cierto, sé". Si alguien me espeta: "Tú crees saber que *p* pero en realidad no lo sabes", podría replicarle: "Mira, aquí está la prueba de lo que afirmo: tú mismo puedes comprobarlo; ya ves que sí lo sé." El signo de que sé es que mis razones son comprobables por otro y no sólo por mí, de que puedo, por así decirlo, exhibirlas, dar cuenta

pública de ellas, sin que se desvanezcan. Puedo en este caso distinguir entre mi certeza y mi saber sólo porque puedo ver mis razones *como podría verlas otro*. Mis razones funcionan como "credenciales" que pueden exigir la aquiescencia ajena. En pocas palabras, en este caso uso "sé" con el mismo significado con que uso "él sabe" o "yo sabía". Me aplico a mí mismo actualmente el sentido que el verbo sólo adquiere al aplicarlo a otros. Entonces juzgo mi propia creencia actual "desde fuera de ella", me "separo" de ella para ponerla a prueba. Sentimos que se trata de un uso, por así decirlo, derivado de "sé". Si "sé" quiere decir algo distinto a "estoy cierto" es en este uso derivado.

Y aun en este uso subsiste la diferencia entre la primera y la tercera personas. "Sé" implica, en cualquier caso, "estoy cierto", mientras que "sabe" no implica "está cierto", ni "yo sabía" implica "yo estaba cierto". En efecto si, frente a otra persona que cuestiona mi creencia, digo "mira, tú también puedes comprobar mis razones, no sólo estoy seguro de que *p*, también lo sé", "...lo sé" quiere decir justamente "tú (o cualquiera) puede comprobar la suficiencia de mis razones", pero esto no podría decirlo si yo mismo no estuviera seguro de esas razones. Si digo "sé que *p*", digo "mis razones son objetivamente suficientes", pero como soy yo mismo, en el mismo momento, quien formulo ese juicio, éste implica "juzgo que mis razones son suficientes", es decir "estoy cierto de que *p*". Si *A* podría, a juicio de *B*, estar cierto aunque no supiera, *B* nunca puede decir de sí mismo "sé aunque no estoy cierto".

En suma, ya podemos decir que para distinguir entre "saber" y "estar cierto" es menester que "saber" pueda rebasar mi creencia actual. En sentido estricto sólo tienen un saber distinto de su certeza los otros, o yo en mi pasado, pero no en mis creencias actuales. Que "saber" signifique algo más que "estar cierto" supone una situación comunitaria en que varios sujetos, o yo mismo en varios momentos, puedan comprobar lo mismo. En la actualidad instantánea de mi conciencia propiamente nada sé, sólo tengo certezas. Para saber algo necesito salir de mí y compartir otro punto de vista. El saber requiere la comunidad de un sujeto con otros.

La distinción entre "creer" y "saber" sólo es pertinente justo cuando puedo distinguir entre los juicios de un sujeto acerca de sus razones y la validez objetiva de esas razones. Por ello la distinción es imposible en primera persona del presente de

indicativo, pues en ella no puedo "salir" –por así decirlo– de mis propios estados mentales y referirme a un objeto con independencia de ellos.

¿Un contraejemplo cartesiano?

¿No podríamos empero aducir un contraejemplo, de gran prosapia filosófica por cierto, frente a las conclusiones anteriores? Hay un caso famoso en que tal parece que el valor de verdad del juicio de primer orden y el del correspondiente juicio de segundo orden sí *podrían diferir en la primera persona del presente de indicativo.* En una circunstancia especial podría ser falso el juicio de primer orden "tengo razones suficientes" y verdadero el de segundo "juzgo que tengo razones suficientes". "Una vez en la vida al menos" habría de percatarme de que, de algún modo, estoy cierto aunque podría no saber. Es el caso cartesiano.

Después de rechazar todas las creencias de las que tengo razones para dudar, quedo aún cierto de una serie de verdades que me parecen "evidentes". Pues bien, ¿no podré estar equivocado aun en esas certezas? "Así como juzgo que algunas veces los demás yerran acerca de lo que creen saber perfectamente –escribe Descartes– ¿qué tal si me engaño cuantas veces adiciono 2 y 3, o enumero los lados de un cuadrado, o hago cualquier otra cosa que pudiéramos imaginar aun más fácil?" (1957, p. 21). Que tal vez seamos víctimas, sin saberlo, de un dios engañador, poderoso genio maligno que pone toda su industria en embaucarnos. Entonces, aun reducido a mis certezas momentáneas, cabría distinguir entre "estar cierto" y "saber". Estoy cierto de que 2 más 3 son 5 porque –según Descartes– "percibo con claridad y distinción" esa verdad. Juzgo, pues, tener razones suficientes para afirmarla y excluir en ese momento su negación. Pero "¿son esas razones *objetivamente* suficientes?" parecería preguntar Descartes en el extremo de la duda. ¿Sería posible que, aunque el juicio "*juzgo* tener razones suficientes" sea verdadero, el juicio "tengo razones suficientes" sea falso? Si eso fuera posible, estaríamos frente a un caso único en que sería posible distinguir en mis creencias actuales entre "estoy cierto" y "sé". Con todo, no se da tal caso.

Porque *¿para quién* sería falso el juicio "tengo razones suficientes"? No para mí en el momento en que afirmo estar cierto

de algo, sino para el dios engañador en ese mismo momento —quien vería falso lo que yo creo cierto— o para mí mismo en un momento posterior en que me convencería de su existencia engañadora. Sólo entonces podría juzgar que la certeza que tenía *en un momento anterior* no era, en realidad, saber. Los dos juicios, el de primero y el de segundo orden, no son juzgados por el mismo sujeto en el mismo momento. En el momento en que creo tener razones suficientes para afirmar algo, no puedo afirmar que no lo sé, pues sería afirmar que mis razones no son efectivamente suficientes; sólo puedo sospechar que podrían mostrarse insuficientes para *otro* sujeto o para mí *en otro momento*. Para afirmar que estoy cierto pero que tal vez no sé, tengo que imaginar cómo juzgaría otro, el dios engañador por ejemplo, mi propia certeza. En realidad, Descartes sólo puede formular esa pregunta porque le está dando a "saber" en la primera persona, un significado análogo al que tiene en la segunda o tercera personas. Esta trasposición de sentido es patente en el párrafo citado de las *Meditaciones*, que empieza: "Así como juzgo que algunas veces *los demás* yerran acerca de lo que creen saber...", así juzgo que yo podría también errar.

Justamente que yo pueda errar, como los demás, es lo que negará la posterior argumentación cartesiana. La duda desaparece al percatarse de que, en la situación solipsista a que está reducido Descartes, en la que sólo es legítimo el uso de la primera persona, sé todo aquello de que estoy perfectamente cierto, todo aquello que creo saber. "Engáñeme quien pueda; nunca logrará que no sea mientras piense que soy algo..." (p. 36). Referido a mi certeza actual ("mientras piense..."), no puedo dejar de saber aquello que creo saber, aquello de que estoy cierto en el momento en que estoy cierto, porque simplemente no puedo referirme a un saber distinto de mi certeza; porque, con otras palabras, en la situación del *cogito* cartesiano, "sé" tiene el mismo significado que "estoy cierto". En extrema posición solipsista, no estoy en situación de dudar de aquello de que estoy cierto: mi certeza *es* mi saber.

De allí también el llamado "círculo cartesiano" que ha sumido en perplejidad a los intérpretes. Parece, en efecto, que Descartes hubiera cometido un círculo lógico. De la proposición "*cogito, sum*" infiere la existencia de Dios y sólo de la existencia de Dios infiere que efectivamente conozco. Pero no hay tal círculo. En efecto, la existencia de Dios no garantiza mi

certeza, ésa está dada en el *cogito*; lo que garantiza es que mi certeza sea *saber*, es decir, que mi certeza actual no pueda ser puesta en duda por otro o por mí mismo posteriormente. En el sistema de Descartes es necesaria la existencia de Dios justamente para distinguir entre mis certezas y mis saberes. En efecto, el *cogito, sum* está reducido a mi certeza actual; para poder alcanzar un saber objetivo, que se distinga de mi certeza, necesito de *otro* sujeto que garantice que lo que yo juzgo ahora verdadero lo sea objetivamente. Dios toma, en Descartes, el papel de ese sujeto ajeno. Por eso, para que mi certeza sea efectivamente saber y no sólo creencia preciso de su existencia. Si no pudiera usar "saber" en segunda o tercera persona, nunca estaría seguro de que una verdad rebasa mi momentánea creencia.

Pero el término "razones objetivamente suficientes" requiere clarificación. Sólo si la logramos podremos entender qué es saber. Debemos preguntar aún: ¿qué condiciones deben cumplir las razones aducidas en una creencia para que sean "objetivamente suficientes"? ¿Cómo determinar que una razón sea suficiente con independencia del juicio de quien la sustenta? En el siguiente capítulo intentaremos responder a estas preguntas.

7. RAZONES PARA SABER

Comunidades epistémicas

¿Qué condiciones deben cumplir las razones de una creencia para que ésta sea saber? Ante todo, deben ser suficientes para creer en sentido fuerte; como vimos (*supra*, cap. 4) las razones deben ser concluyentes, completas y coherentes para quien las sustenta. Además, acabamos de ver, deben ser suficientes para garantizar la verdad de la creencia, con independencia del juicio de quien las sustenta; y el criterio seguro de ello es que sean suficientes para cualquier sujeto que las considere. ¿Para *cualquier* sujeto posible? No; porque podríamos imaginar muchas personas que no tengan acceso a esas razones o sean incapaces de entenderlas. Partamos de un ejemplo histórico: Kepler *sabe* que las órbitas de los planetas tienen forma de elipse, con el sol en uno de sus focos. Preguntamos: ¿para quiénes deben ser suficientes sus razones? Las razones en que se basa son de varias clases:

Primero: Comprenden juicios de observación, que expresan numerosos datos, tal como fueron recopilados y ordenados por Tycho Brahe. Son datos públicos, accesibles a todos los que se encuentren en condiciones de observar lo mismo que observó Brahe. De un sujeto con anormalidades perceptuales no podríamos esperar que hiciera propias las observaciones ajenas y fuera capaz de confirmarlas. Tenemos que suponer, pues, condiciones de normalidad en cualquiera que acepte esos datos como suficientes para una creencia. Por otra parte, la posibilidad de acceder a ciertas observaciones depende de cierta tecnología disponible. Antes de la invención del telescopio, las observaciones recabadas sobre los movimientos aparentes de los planetas no tenían la precisión de las que sirvieron de base a los estudios de Kepler. ¿Podría el cúmulo de datos que él manejó haber sido convincente para un astrónomo de Stonehenge o de Chichén Itzá? Puede juzgar de las razones de Kepler todo aquel que tenga acceso a *los mismos* datos que él de hecho manejó; pero también, el que considere *otros* datos que

fueran accesibles a Brahe o a Kepler pero que éstos no hubieran considerado por descuido o falta de información. En suma, las razones de Kepler que expresan datos observables, son objetivamente suficientes, si son válidas para cualquiera que pueda tener acceso a los mismos datos a que puede acceder Kepler; sólo están en esa situación los sujetos normales psíquica y fisiológicamente, que formen parte, además, de una sociedad cuya tecnología les haga asequibles esos datos.

Segundo: Los datos de Brahe no bastan. Kepler tiene que ensayar varias hipótesis hasta dar con la que explica adecuadamente los movimientos aparentes de los planetas. Él mismo escribe: en la solución de la trayectoria elíptica "concurren razones derivadas de los principios de la física con experiencias de observaciones e hipótesis vicarias" (cit. por Hanson, 1958, p. 83). A las razones que describen observaciones hay que añadir, pues, fundamentos teóricos: principios, hipótesis, teorías. Nadie que no entienda el lenguaje matemático utilizado por Kepler, que ignore las propiedades de las figuras ovoides, de los círculos y las elipses, nadie que no haya tenido acceso a ciertos conocimientos elementales de física y le sean ajenos los métodos de medición de los movimientos de cuerpos celestes, puede estar en condiciones de juzgar por sí mismo el razonamiento de Kepler. En cambio, sus razones teóricas serían convincentes para cualquiera que tenga capacidad para entenderlas y juzgarlas, lo cual supone un nivel de saber previo. Para juzgar las razones de Kepler concluyentes, coherentes y completas hemos de tener, al menos, el conocimiento matemático y físico supuesto por su razonamiento. Por otra parte, son sujetos pertinentes para juzgar de sus razones los que estén en condiciones de examinar cualquier otra alternativa de interpretación y explicación que le hubiera sido accesible a Kepler, dados sus conocimientos previos, aunque de hecho no la haya considerado. Las razones de Kepler son convincentes para cualquier sujeto que tenga acceso a las mismas razones a que tiene acceso Kepler, dado el saber de su época.

Tercero: ¿Basta con esta segunda condición? No; porque entre las razones que fundan la creencia de Kepler hay también ciertas creencias básicas que no se expresan en su discurso, pero que tiene que admitir. Su razonamiento sólo es válido para quien acepte que los planetas son cuerpos materiales, sujetos a fuerzas físicas, que el mundo se extiende en un continuo espacio-temporal y que está sujeto a regularidades susceptibles de

medición. ¿Acaso serían convincentes las razones de Kepler para quien creyera que los planetas son espíritus dotados de voluntad o que sus movimientos responden a los caprichos de algún ente sobrehumano? Sólo serán válidas para un conjunto de sujetos que comparten un marco conceptual común, el cual se expresa en ciertas creencias básicas acerca de la constitución ontológica de la realidad, que delimitan lo que podemos admitir como existente. Esas creencias básicas no están expresadas en ningún enunciado científico pero son un supuesto de todos ellos; constituyen un marco de conceptos que encuadran todas nuestras creencias acerca del mundo.[1]

En resumen, las razones de Kepler serán suficientes para cualquiera que tenga acceso a los mismos datos de observación, a los mismos argumentos, interpretaciones y explicaciones teóricas y comparta los mismos supuestos ontológicos a que tiene acceso y comparte Kepler. Igual sucede con cualquier saber, desde los que nos guían en la vida diaria hasta los más complejos que integran los discursos científicos. Las razones que aduce un sujeto son objetivamente suficientes si son suficientes para cualquier persona a la que le sean accesibles los mismos datos, pueda comprender razones teóricas semejantes y acepte el mismo marco conceptual, pero no para otros que no cumplan con esos requisitos; entre aquellas personas se encuentra, naturalmente, el mismo sujeto en cualquier otro momento temporal. Llamemos "sujeto epistémico pertinente" de la creencia de *S* en *p* a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a *S* y no otras, y "comunidad epistémica pertinente" al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia. Todo sujeto *S* forma parte de una comunidad epistémica determinada, constituida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones.

Kant se había enfrentado al problema de distinguir entre el sujeto empírico realmente existente y el sujeto posible de conocimiento. Llamamos "sujeto epistémico" a ese sujeto posible de conocimiento. Pero los sujetos epistémicos son individuos empíricos, porque sólo *existen* sujetos empíricos. Sujeto epistémico no es un sujeto "trascendental" fuera de la historia, sino la persona real considerada en un respecto: en cuanto tiene acceso a un número determinado de razones y de creencias.

[1] Los distintos sentidos del término "paradigma" empleado por T. Kuhn (1962) cabrían en uno u otro de los tres niveles de razones señalados.

Todos somos sujetos epistémicos respecto de ciertas razones y, por ende, respecto de ciertos saberes y no respecto de otros. Por lo tanto todos formamos parte de determinadas comunidades epistémicas.

Preguntábamos: ¿Qué condiciones deben cumplir las razones que justifican una creencia para que sean objetivamente suficientes? Podemos proponer una primera condición; la llamaríamos "condición de intersubjetividad": "Una razón es objetivamente suficiente si es suficiente para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente, que la considere." Una justificación es "objetiva" cuando está basada en razones objetivamente suficientes.

Cada comunidad epistémica delimita, así, un conjunto de razones accesibles, de acuerdo con la información de que puede disponer, con su nivel de tecnología, con el desarrollo de su saber previo y con el marco conceptual básico que supone. Para juzgar la objetividad de una justificación aducida sólo son pertinentes los juicios de los miembros de esa comunidad epistémica, porque los demás no están en condiciones adecuadas para juzgarlos. A la inversa, todo sujeto epistémico lo es con relación a un conjunto de razones accesibles y, por lo tanto, a un conjunto de creencias. Una persona puede ser sujeto epistémico pertinente con relación a ciertos saberes y creencias y no serlo con relación a otros. Así, todo individuo adulto en uso de razón, con independencia de su nivel educativo, es sujeto epistémico pertinente en ciertos asuntos que competen a la moral o a las relaciones sociales, pero sólo unos pocos son sujetos pertinentes en lo que concierne a una ciencia particular. En el lenguaje coloquial solemos referirnos a asuntos que son "de la competencia" de tales o cuales personas, porque sólo ellas están en condiciones de juzgar de su verdad; el sentido común nos basta para persuadirnos de prescindir del incompetente si se trata de determinar la validez objetiva de determinado saber. Ni el físico es sujeto epistémico pertinente para juzgar del arte del zapatero, ni éste para determinar la validez de una teoría sobre el átomo, pero ambos lo son para decidir de los mejores modos de convivir en sociedad.

Todos estamos, pues, fuera de determinadas comunidades epistémicas, en la medida en que no somos sujetos pertinentes para juzgar de las razones de un saber determinado, pero todos podemos acceder a ellas por la educación. El sentido de la educación es justamente convertir a los individuos en sujetos perti-

nentes del saber; su meta es lograr que la mayoría de los hombres no quede excluida de las comunidades epistémicas de la sociedad a que pertenecen. Así, la educación es el proceso para adecuar las comunidades epistémicas a la sociedad real. El ideal regulativo último de toda educación sería convertir a todo hombre en miembro de una comunidad universal a la que le fuera accesible todo saber humano; en terminología kantiana: convertir a todo sujeto empírico en miembro de la intersubjetividad trascendental de la ciencia.

Pero hemos definido "comunidad epistémica" y "sujeto epistémico" pertinentes por las razones que les son "accesibles". ¿En qué sentido tenemos que entender este último concepto? La "accesibilidad" de las razones no puede entenderse como una posibilidad lógica, sino social e histórica. Una comunidad epistémica está determinada por un nivel de producción específico de su sociedad, que le permite el acceso a ciertos datos mediante ciertos medios técnicos, por una cantidad de información acumulada, por un conjunto de teorías e interpretaciones viables, dado el desarrollo alcanzado por el conocimiento de la época, todo ello dentro del supuesto de un marco conceptual común. Las comunidades epistémicas están, pues, condicionadas, tanto en el espacio como en el tiempo. No *existe* una comunidad intersubjetiva "pura", de entes racionales posibles; existen intersubjetividades históricamente condicionadas, pertinentes para juzgar del saber de su época. Los astrónomos medievales formaban parte de una comunidad pertinente para juzgar de los movimientos aparentes de los planetas en la bóveda celeste, pero no para decidir sobre la teoría de Kepler; los astrónomos del siglo XVII, a su vez, pertenecían a una comunidad pertinente para juzgar de ese saber, pero no para decidir acerca de la verdad de la expansión del universo. En cualquiera de esas épocas, ni siquiera todos los "hombres cultos" eran sujetos pertinentes para decidir de esas doctrinas, sino sólo aquellos que tenían el nivel de conocimientos astronómicos que había alcanzado su sociedad.

Todo lo anterior plantea un problema: si la garantía de la objetividad de las razones es que sean suficientes para cualquier miembro de una comunidad epistémica, y ésta está constituida por individuos históricos, ¿requerirá la objetividad estar garantizada por el *consenso* efectivo de esos individuos? ¿Qué relación puede haber entre objetividad y consenso?

Objetividad, intersubjetividad y consenso

Recapitulemos el camino recorrido:

1] Una razón es objetivamente suficiente para creer si es suficiente (esto es, concluyente, completa y coherente) con independencia del juicio de quien la sustenta.

2] Esa característica podemos reconocerla si la razón es suficiente para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente.

3] Las comunidades epistémicas están socialmente condicionadas; las integran sujetos históricos. Luego, la objetividad parece requerir el consenso de todos los miembros de una comunidad existente.

Estamos pues ante la siguiente situación: la objetividad remite a la intersubjetividad y ésta al consenso. ¿Qué relación hay entre esos conceptos?

La intersubjetividad está constituida por la coincidencia de todos los sujetos epistémicos *posibles*, pertinentes para juzgar de la verdad de una creencia. Un juicio es válido intersubjetivamente si es válido para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente. En este sentido, la intersubjetividad es garantía de la verdad de un juicio, porque establece su validez con independencia de quien lo sustenta; es pues criterio de objetividad.

Por consenso se entiende, en cambio, la coincidencia *efectiva* de los juicios de un conjunto de personas que comparten una creencia, sea ésta verdadera o falsa, esté o no justificada objetivamente. Puede abarcar individuos que no son sujetos pertinentes para juzgar de sus razones y, a la inversa, excluir otros sujetos pertinentes posibles. Una comunidad puede, por ejemplo, consentir en la verdad de la astrología y no constituir una comunidad epistémica pertinente para juzgar lo bien fundado de ella, porque ni todos los que la aceptan han examinado las razones en que se funda, ni todos los que tendrían acceso a esas razones las considerarían suficientes. Intersubjetividad no coincide, pues, con consenso, ni las comunidades epistémicas pertinentes se identifican con comunidades consensuales. Por otra parte, que una creencia tenga validez intersubjetiva no quiere decir que, *de hecho*, la juzguen válida todos los miembros de la comunidad epistémica pertinente, sino que *si* un sujeto de esa comunidad la juzga, *entonces* será válida para él. La intersubjetividad no coincide siquiera con el consenso efectivo de la tota-

lidad de los miembros reales de una comunidad epistémica pertinente. Puede haber verdades válidas intersubjetivamente, aunque de hecho no se haya manifestado un consenso sobre ellas en la comunidad. Un investigador puede haber descubierto un nuevo hecho que ha quedado ignorado porque no ha sido considerado por el resto de la comunidad epistémica; no hay consenso sobre él, porque los sujetos que podrían juzgarlo no lo han considerado, aunque lo aceptarían *si* lo consideraran.

Con todo, en ciertos casos, el consenso real de una comunidad científica puede constituir un "modelo" de la comunidad epistémica correspondiente. Es lo que suele suceder en las situaciones de "normalidad" científica, en el sentido que le da Thomas S. Kuhn (1962) a esa palabra. Entonces, una amplia comunidad de científicos coincide de hecho en la aceptación de un número considerable de razones sobre las cuales se basa la objetividad de ciertos saberes. Todos ellos basan sus juicios en la aceptación común de un conjunto de datos de observación, participan de un lenguaje común, concuerdan en un conjunto de teorías, interpretaciones, paradigmas explicativos, que constituyen un cuerpo de saber universalmente aceptado, todo ello sobre ciertos supuestos ontológicos, que nadie se atrevería a poner en cuestión. Así la comunidad consensual de los científicos es, en *esas* situaciones, un ejemplar de la comunidad epistémica pertinente para juzgar de esos saberes. El consenso de la comunidad científica nos permite presumir con legitimidad que las razones que acepta serán válidas para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente. De allí la enorme importancia del consenso general de los científicos en relación con cualquier pretendido saber. De allí también la fácil confusión del consenso real con un criterio de objetividad. Pero esta confusión es una falacia. Podríamos llamarla "falacia del consenso".

Si en épocas de "normalidad" científica el consenso de las comunidades científicas se aproxima a la intersubjetividad, esa situación se rompe al plantearse problemas que no puede resolver la ciencia "normal". Cuando aparecen nuevas razones (sean nuevos datos de observación o nuevas interpretaciones o teorías) no incluidas dentro del saber científico universalmente aceptado, se manifiesta la divergencia entre consenso e intersubjetividad, entre el conjunto de científicos y la comunidad epistémica pertinente para juzgar de esas nuevas razones. El progreso del conocimiento no es posible si no se admite esa discrepancia.

Puede darse incluso un caso extremo: en un momento puede no existir de hecho más que un sujeto epistémico pertinente para juzgar de la verdad de una determinada creencia. Es el caso de Kepler en el momento de descubrir el carácter elíptico de la órbita de Marte y antes de comunicar su descubrimiento. En ese momento nadie dispone de las razones de Kepler. Si bien muchos tienen acceso a las observaciones recopiladas por Tycho Brahe, nadie ha examinado aún los argumentos e hipótesis explicativas que ha considerado Kepler. Él es el único que las ha examinado. Sin embargo, tiene razón en afirmar que *sabe* que la órbita de Marte es elíptica, porque cualquiera que examinara sus razones, las comprendiera y aquilatara, cualquiera que fuera capaz de recorrer sus razonamientos, tendría sus razones por suficientes... como de hecho sucederá años más tarde. En esos momentos Kepler se encuentra en el caso privilegiado, señalado en el capítulo anterior, de poder decir "sé" en la primera persona, con el mismo sentido que tiene en la tercera. Supone que cualquier otro sujeto epistémico pertinente posible sería incapaz de encontrar otras alternativas explicativas mejores; de lo contrario, no alegaría saber. De hecho se dirige a ese sujeto epistémico posible al comunicar su hallazgo. "Mira —parece decir— no sólo estoy cierto de lo que digo, también lo sé, porque tú puedes examinar mis razones y comprobar que son verdaderas." Su juicio está sujeto a esa comprobación ajena.

La comunidad epistémica pertinente no coincide, por lo tanto, con el conjunto de personas que forman parte de una determinada comunidad científica. Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue. Pero entonces tiene que demostrar que quienes lo niegan no son sujetos epistémicos pertinentes para juzgarla, o bien que, si lo son, no han considerado sus razones. Si los contemporáneos de Kepler tardan en prestar consenso a sus razones, Kepler puede mostrar que ellos no son sujetos epistémicos pertinentes porque no han tenido acceso a los datos recopilados por Brahe, o no han sido capaces de seguir los nuevos razonamientos o, por fin, son ciegos a ellos por motivos personales. En efecto, la falta de coincidencia entre el conjunto de personas que, de hecho, juzgan una creencia, y la comunidad epistémica pertinente se explica porque las razones en que se funda la creencia no son accesibles a muchas de las personas que las juzgan y, por lo tanto, ellas no son sujetos

epistémicos pertinentes para juzgarla. Esto puede suceder por dos tipos de circunstancias:

1] A menudo las razones no son accesibles a una comunidad consensual por falta de información o porque esa comunidad ha prestado adhesión a otras creencias alternativas, que le impiden comprenderlas claramente y examinarlas con detenimiento. Muchas innovaciones de la ciencia han tardado en lograr consenso por esas causas.

2] Es más frecuente que las razones de una creencia verdadera no logren consenso por motivos, no por razones. Vimos cómo los motivos para creer son responsables de que el proceso de justificación se detenga en determinado momento y no ponga en cuestión sus supuestos, cómo inducen a rechazar las razones que contradicen convicciones aceptadas y las alternativas teóricas que pudieran socavar creencias interesadas. Los motivos para creer no sustituyen a las razones pero las seleccionan de acuerdo con su interés, impidiendo el acceso a nuevas razones que pondrían en cuestión las creencias aceptadas. Así los intereses particulares pueden motivar que ciertas razones no sean accesibles a ciertos sujetos o, si lo son, éstos no las consideren. Las ideologías son un obstáculo frecuente para que las nuevas razones sean accesibles a todos los sujetos y obtengan su consenso. La historia de la ciencia está llena de ejemplos. Muchos fueron incapaces de "ver", en su momento, las innovaciones de Galileo, de Marx o de Darwin porque sus supuestos ideológicos no permitían que las nuevas razones les fueran accesibles.

Por su parte, el consenso real puede estar basado también en supuestos ideológicos. Puede haber una coincidencia amplia respecto a muchas creencias, no porque sus razones sean objetivas, sino porque satisfacen intereses particulares. Más aún, las ideologías suelen tender a confundir objetividad con consenso de un grupo y a rechazar por falsa cualquier idea que discrepe de lo aceptado por ese grupo. En efecto, al pensamiento ideológico le importa mantener el consenso en la medida en que éste es un factor indispensable de cohesión en el grupo. La falacia del consenso suele expresar un interés ideológico.

De allí que, en el progreso del saber, desempeñe un papel tan importante la crítica, expresa o implícita, de las ideologías imperantes. Ésta puede descubrir las motivaciones que llevan a establecer una discrepancia entre el consenso real y la intersubjetividad y a revelar la astucia de una voluntad debajo del consenso. La crítica de la ideología supone la desmistifi-

cación del consenso como criterio de objetividad. Y no puede haber progreso en el saber sin esa labor crítica. La crítica supone un cambio de actitud: el paso de la actitud que somete la razón al consenso del grupo, a la que enfrenta la razón al consenso. La primera da lugar a un pensamiento *reiterativo* de las creencias aceptadas, la segunda, a un pensamiento *disruptivo* frente a ellas. Todo progreso importante del conocimiento es efecto de un pensamiento disruptivo.

Razones incontrovertibles

Recordemos la primera condición que propusimos para que una razón fuera suficiente: "Una razón es objetivamente suficiente si es suficiente para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente, que la considere." Pero esa condición se enfrenta a una seria dificultad para poder cumplirse: de hecho en la mayoría de los casos es imposible saber quiénes son sujetos epistémicos pertinentes y distinguir si asentirían a esas razones. Bastaría que un sujeto posible de la comunidad epistémica disintiera de ellas para que no pudiéramos considerar una razón, objetivamente suficiente para creer. ¿Cómo comprobar que no haya tal sujeto discrepante?

Para saber si una razón cumple con la condición de "razón objetivamente suficiente" no podemos examinar la totalidad de los juicios de los sujetos epistémicos de una comunidad. Podríamos entonces debilitar la condición e inferir la aceptación de las razones por una comunidad epistémica, del hecho de que no exista ningún sujeto epistémico que, habiéndolas examinado, las juzgue insuficientes. En realidad así suele proceder cualquier investigador: sus creencias no pueden ser consideradas estrictamente saberes mientras sean impugnadas por otros investigadores con razones sólidas, pero en el momento en que no hay ya quien las impugne, suelen darse por válidas. Podríamos pues proponer la siguiente modificación a nuestra condición inicial: "Una razón es objetivamente suficiente para creer si es suficiente para un sujeto epistémico y no hay ningún otro sujeto epistémico pertinente que la juzgue insuficiente."

Esa modificación aminora pero no resuelve nuestra dificultad. La comprobación de que una razón cumpla con esa condición es aún en extremo difícil. ¿Cómo comprobar que "no haya ningún otro sujeto que juzgue una razón insuficiente"?

Siempre será sumamente difícil saberlo. Es menester, por lo tanto, encontrar un criterio para determinar si una razón es suficiente para una comunidad epistémica, *sin necesidad de examinar el juicio de los sujetos epistémicos.*

Vimos que toda comunidad epistémica implica un conjunto de razones disponibles. Si bien nadie puede tener acceso a la *totalidad de los sujetos epistémicos* de una comunidad, sí puede tenerlo a *la totalidad de las razones pertinentes* para una creencia.

Podemos preguntar: Si un sujeto está cierto de que sabe, ¿cuáles son las únicas situaciones en que otro sujeto epistémico podría no juzgar suficientes sus razones? Sólo dos: 1] Podría dejar de considerar algunas de las razones que el primer sujeto aduce. Un astrónomo contemporáneo de Kepler, por ejemplo, podría no aceptar su teoría porque, guiado por prejuicios en su contra, desdeñara ocuparse de ella. En ese caso quedaría fuera de los sujetos pertinentes considerados por nuestra definición. Ésta exige, en efecto, que, para saber, las razones deben ser válidas para cualquier sujeto epistémico pertinente *que las considere*. Podemos pues prescindir de este caso. 2] Otro sujeto podría aducir razones que no hubiesen sido consideradas por el primer sujeto y que revocaran las que él aduce o mostraran su insuficiencia para fundar la creencia. Estas nuevas razones podrán ser nuevos datos de observación, alternativas teóricas de interpretación y explicación, u otras creencias aceptadas con las que las razones consideradas entraran en conflicto. Ésta es la única situación en que otro sujeto epistémico pertinente, que no deje de considerar las razones aducidas, podría rechazarlas. Si, por ejemplo, otro astrónomo propone una teoría explicativa mejor que la de Kepler o muestra que su hipótesis es incompatible con otros saberes científicos aceptados, no podríamos sostener que Kepler sabe, sino sólo que cree saber.

Ambas situaciones incluyen el caso en que un sujeto considere insuficientes las razones de una creencia, por motivos. Pues ya vimos que los motivos no actúan directamente sobre las creencias sino al través de las razones; operan incitando a dejar de considerar las razones del otro, negándose a comprenderlas o bien aduciendo otras razones en contra. Muchos científicos de su época no aceptaron las razones de Kepler, por prejuicios; esa postura los condujo o bien a ignorar o a desfigurar sus razones, o bien a oponerles otras razones en contra. La influencia de los motivos queda pues incluida en las dos situaciones anteriores.

En consecuencia, si un sujeto *S* tiene razones suficientes para creer, cualquier otro sujeto epistémico, que examine esas razones, sólo podrá rechazarlas si puede aducir razones contrarias que las impugnen. En cambio, si ningún sujeto epistémico pertinente puede tener razones que revoquen las de *S*, éstas serán incontrovertibles y *S* no sólo podrá estar seguro de que cree sino también de que sabe. Por lo tanto, para que *S* sepa que las razones de su creencia son objetivamente suficientes, le bastará comprobar que sus razones son suficientes para él y, además, que no hay otras razones que pudieran controvertirlas.

Llamemos "razones suplementarias" a las que podría aducir cualquier sujeto epistémico pertinente (entre los que se cuenta, por supuesto, el propio sujeto en otro momento) en relación con las razones aducidas por otro (o por el mismo sujeto en otro momento). Con mayor precisión: dado un conjunto de razones r_1, en que se basa la creencia de *S* en *p*, razones suplementarias son todas las razones accesibles a cualquier sujeto que tiene acceso a r_1 y que no forman parte de r_1. Podríamos decir que las razones que justifican *p* para *S* son objetivamente suficientes si no son revocables por razones suplementarias. Así, para comprobar si sus razones son objetivamente suficientes, *S* ya no necesita examinar si hay otros sujetos epistémicos pertinentes que las impugnen, sino sólo si hay razones suplementarias que pudieran revocarlas. Para que Kepler pueda saber que sus razones son objetivamente suficientes le basta considerar detenidamente las razones suplementarias que pudieran ocurrirse y comprobar que éstas no las revocan.

Jaakko Hintikka (1962, pp. 20-21) ya había señalado: "No estoy en posición de decir 'sé' al menos que mis razones (*grounds*) para decirlo sean tales que me den el derecho de rechazar cualquier razón (*evidence*) o información posteriores." Si alguien dice "sé que *p*" —continúa— "se compromete a sostener que aún persistirá en decir que sabe que *p* es verdadera —o al menos persistirá en decir que *p* es de hecho verdadera— aun si supiera más de lo que ahora sabe".

Con posterioridad, la condición de que las razones de una creencia no sean controvertibles por otras (*undefeasibility*) fue presentada como una cuarta condición de saber, que tendría que añadirse a las tres condiciones del análisis tradicional, con el objeto de resolver las objeciones planteadas por Edmund Gettier (1963). En efecto, Gettier había mostrado que la de-

finición tradicional de "saber" como "creencia verdadera y justificada", expuesta en la "Introducción", no podía aplicarse a ciertos casos en que, pese a darse esas tres condiciones, no podíamos afirmar que se supiera. Una manera de resolver el problema planteado por Gettier fue añadir una cuarta condición a la definición de "saber". Ernest Sosa (1964) fue el primero en incluir en la definición de "justificación objetiva" la condición de que frente a las razones que justifican una creencia no hubiera otras razones contrarias, que el sujeto podía razonablemente haber esperado encontrar y que desacreditaran la verdad de su creencia. K. Lehrer y D. T. Paxson Jr. (1969), partiendo de una noción de "incontrovertibilidad" (*undefeasibility*) de las razones planteada por R. M. Chisholm (1964), defendieron una definición de saber proposicional como "creencia verdadera, justificada e incontrovertida (*undefeated*)"; esta definición permitía responder a las objeciones de Gettier. La noción de "incontrovertibilidad" aparecía así como una nueva condición necesaria de saber, que se añadía a las tres tradicionales. Sin embargo el intento de dar con una definición precisa de ese concepto, que estuviera inmune a cualquier contraejemplo, se complicó de modo extraordinario. En una numerosa literatura filosófica, varios autores propusieron definiciones alternativas, a cual más complicadas, sin llegar a un consenso.[2] Tanto las definiciones propuestas en esta controversia, como los contraejemplos destinados a refutarlas, han sido prototipos de una manera bizantina de hacer filosofía, que resulta inevitable cuando se pretende lograr una precisión cabal para conceptos que, como los epistémicos, no pueden tener fronteras perfectamente trazadas. No todos los conceptos requieren de la misma precisión; cuando ésta se convierte en requisito universal, el resultado puede ser estéril. No entraremos nosotros en los meandros de esa polémica barroca. Tomaremos de ella su mejor fruto: el concepto de "incontrovertibilidad", como medio de aclarar cuándo una justificación es objetiva.

Podemos adoptar la definición de Marshall Swain (1978, p. 163), que se basa en otra definición previa de Roderick M. Chisholm: "Una justificación de p es incontrovertible $=_{df}$ Hay un cuerpo de razones (*evidences*) r tal que r es verdadero y

[2] Además de los artículos citados de E. Sosa y Lehrer y Paxson Jr., pueden verse: M. Clark (1963), B. Skyrms (1967), E. Sosa (1969 y 1970), K. Lehrer (1971), F. Dretske (1971), M. Swain (1972a, 1972b y 1974) y G. Harman (1973).

r justifica *p* y esta justificación no puede ser revocada (*overridden*)." Una justificación es "revocada" $=_{df}$ "Hay un cuerpo de razones *r* y un cuerpo de razones *r'* tal que: 1] *r* es verdadera y *r* justifica *p*, y 2] *r'* es verdadera y la conjunción de *r* y *r'* no justifica *p*." Dicho lo mismo con pocas palabras: una justificación es incontrovertible cuando no hay razones suplementarias que, añadidas a ella, puedan revocarla.

Volvamos ahora a nuestro problema. Diremos que una condición necesaria de que un conjunto de razones sean objetivamente suficientes y, por ende, justifiquen un saber, es que sean "incontrovertibles", o sea que no haya razones que puedan revocarla. Pero esta noción plantea dos problemas de fondo: 1] ¿Cómo entender que *no haya* razones que revoquen una justificación? 2] ¿En qué sentido las razones suplementarias *no pueden* revocar una justificación? ¿Se trata de una imposibilidad lógica, física o histórica? Sólo si contestamos estas preguntas entenderemos lo que puede ser una justificación objetiva y, por lo tanto, lo que es saber.

La paradoja de la justificación objetiva

Que no haya razones suplementarias que *puedan* revocar una justificación no debe entenderse en el sentido de una imposibilidad *lógica*. Sólo las proposiciones necesarias, por ser verdaderas para todo mundo posible, estarían a cubierto de cualquier posibilidad lógica que las revocara; para cualquier proposición contingente, en cambio, es lógicamente posible, por definición, encontrar un caso que la falsifique.[3] G. Harman (1973, pp. 123 y 218) está en lo justo al afirmar que "(casi) siempre será posible encontrar una proposición verdadera que controvierta la justificación de *S*. Por lo tanto, *S* nunca (o casi nunca) sabrá algo". Esto es válido para cualquier inferencia inductiva: "es muy probable que haya un número infinito de maneras en que una particular inferencia pudiera ser socavada por razones engañosas que no se poseen". Ningún conocimiento está totalmente a cubierto de hipótesis generales que pudieran revocarlo. Los argumentos escépticos suministran ejemplos clásicos. Por fundada que esté una creencia, siempre podremos suponer que somos la ficción de otra mente, que algún dios

[3] M. Swain (1974, p. 164).

maligno se empeña en engañarnos o que todos nuestros actos tienen la irrealidad de una "maya" cósmica. Por lo tanto, si interpretamos la condición de que no haya razones suplementarias que revoquen una justificación, como una imposibilidad *lógica*, el requisito sería demasiado fuerte, pues no habría saber que lo cumpliera, salvo el lógicamente necesario.

¿Interpretaremos entonces la condición en el sentido de que el sujeto de la creencia no tenga, *de hecho*, razones que revoquen su justificación? Pero si la interpretación anterior era demasiado fuerte, ésta resultaría demasiado débil. Sería, en efecto, condición de la certeza de *S* pero no de su saber. Si *S* no tiene de hecho ninguna razón que revoque su creencia, ello quiere decir simplemente que las razones de que dispone son suficientes, *a su juicio*, para creer, pero no que son *objetivamente* suficientes. Para asegurar que las razones de *S* sean efectivamente incontrovertibles, debemos suponer que no haya otro sujeto epistémico pertinente (o el mismo sujeto en otro momento) que tuviera razones que las revoquen. Para que *S* sepa que *p*, es condición necesaria que ningún otro sujeto epistémico pertinente tenga acceso a razones que contravengan las razones de *S* y las revoquen, y no sólo que *S* no tenga, de hecho, esas razones.

Las razones susceptibles de revocar las creencias de *S* en *p* no son pues las razones lógicamente posibles, ni tampoco las razones que de hecho tenga *S*. ¿Cuáles son entonces? Las razones a que puede acceder cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente y que no forman parte de las razones que de hecho tiene *S*. A esas razones llamamos antes "razones suplementarias". Las razones que pueden revocar una creencia serían ilimitadas si tuviéramos que considerar *todas* las razones concebibles por cualquiera, pero nuestro concepto de "comunidad epistémica" permite limitarlas de modo que resulten disponibles para un individuo concreto. Las razones suplementarias de una creencia, que debemos examinar, están históricamente determinadas por las condiciones sociales que limitan a una comunidad epistémica: caudal de información asequible, nivel tecnológico, complejidad del saber heredado, marco conceptual básico. Para cada creencia hay pues un número limitado de razones suplementarias posibles que pueden revocarla.

Pero aquí nos topamos con una antinomia. Por una parte, la justificación de *S* sólo será objetiva si ningún sujeto epistémico pertinente tiene razones suplementarias que la revoquen;

por la otra, *S* sólo puede saber que no hay tales razones suplementarias, por las razones *que él mismo posee*. Luego, *S* sólo puede tener una justificación objetiva de su creencia a partir de su propia justificación subjetiva. Éste es el problema que Héctor-Neri Castañeda (1979) ha llamado "paradoja de la justificación objetiva-subjetiva del saber". La única salida a la paradoja consiste en establecer un criterio claro para que una justificación subjetiva sea suficiente para *inferir* la objetividad de sus razones. Así, si un sujeto cualquiera sabe, debe poder inferir, de las razones de que dispone lo siguiente: 1] No hay sujeto epistémico pertinente posible que tenga razones que revoquen mi creencia (o: no hay razones suplementarias que revoquen mi creencia), y 2] si un sujeto cualquiera tiene razones que revoquen mi creencia, no es un sujeto epistémico pertinente.

Gilbert Harman (1973, p. 151) señaló una vía de solución a la paradoja al formular el requisito de la objetividad de la justificación como un requisito de inferencia: "Se puede inferir una consecuencia sólo si se infiere también que no hay razones que no se posean, las cuales socaven (*undermine*) las razones que se tienen." En sentido negativo: "Un buen científico no aceptará una conclusión al menos que tenga razones para pensar que no hay una razón aún no descubierta que socavare su conclusión." Como vimos, estas "razones no descubiertas aún" sólo podrían entenderse en el sentido de "razones suplementarias", tal como antes las definimos nosotros. En efecto, la formulación de Harman resultaría trivial si la frase "no hay razones que no se poseen" se entendiera en el sentido de "no son disponibles para *S* las razones que no posee"; sólo no es trivial si por ella se entiende "no son disponibles para ningún sujeto epistémico pertinente las razones que *S* no posee". El principio de inferencia de Harman no es trivial si establece la posibilidad de concluir, a partir de las propias razones, la inexistencia *en la comunidad epistémica pertinente* de razones suplementarias que las revoquen.

Todo el problema de la objetividad de las razones descansa, así, en la posibilidad de que un sujeto sepa que sus razones son suficientes para inferirla. ¿Cómo es esto posible?

Discriminar razones

Saber implica comparar las razones en favor o en contra de una creencia y eliminar las alternativas pertinentes que pudieran revocarla. Alvin Goldman (1978b, p. 121) ha señalado este punto con gran claridad: "Se dice que una persona sabe que *p* sólo cuando *distingue* o *discrimina* la verdad de *p* de alternativas pertinentes. Una atribución de saber le imputa a alguien la discriminación de cierto estado de cosas frente a alternativas posibles, aunque no necesariamente frente a todas las alternativas lógicamente posibles." Goldman se enfrenta al problema de determinar cuáles son las alternativas que un sujeto debe considerar y descartar, para poder inferir que las razones con que cuenta son incontrovertibles y, por ende, que sabe. Un sujeto no puede considerar *todas* las alternativas lógicas que podrían enfrentarse a sus razones; éstas son ilimitadas; tampoco puede reducirse a la consideración de las razones que de hecho, en ese momento, se le ocurran, pues podría dejar de lado otras pertinentes que revocaran su creencia. ¿Cuál es el criterio para establecer las alternativas que debe considerar y descartar un sujeto para poder inferir que sus razones son objetivamente suficientes? Nuestro concepto de "razones suplementarias" puede dar una respuesta al problema planteado por Goldman.

No podemos calificar de "saber" ninguna creencia si no tenemos fundamentos para rechazar las razones suplementarias que podrían presentárseles u ocurrírseles a otros sujetos epistémicos pertinentes posibles, entre los que se incluye el mismo sujeto del saber en otro momento. Ahora bien, las razones suplementarias a considerar, en cada caso, son sólo las que sean accesibles a la comunidad epistémica pertinente; su número está pues limitado por las condiciones históricas de esa comunidad: información recabable de acuerdo con sus posibilidades técnicas, nivel de conocimientos anteriores, marco conceptual aceptado. Sólo porque el abanico de razones suplementarias que considerar en cada saber está limitado por condiciones reales, puede ser manejado, de hecho, por una persona concreta. Esto es válido tanto para el saber ordinario como para el saber científico. En todos los casos se da ese proceso de inferencia a la inexistencia de alternativas accesibles que pudieran revocar mis razones. Las alternativas pertinentes por considerar corresponden a los tres niveles de

razones que deben poder compartir los sujetos epistémicos pertinentes, respecto de una creencia.

No podemos tener seguridad en la veracidad de la percepción, mientras no la contrastemos con otras percepciones posibles del mismo objeto, desde otras perspectivas espacio-temporales, ante nosotros mismos en otros momentos, o ante otros observadores posibles. Cualquier saber basado en datos de observación requiere revisar los datos disponibles en la comunidad a que se pertenece. Ninguna creencia puede aspirar a saber si no ha tomado en cuenta la información asequible en ese momento, a modo de poder concluir que no es concebible que más tarde se descubran otros hechos que revoquen la información obtenida. Para ello no es menester, ni en el saber cotidiano ni en el científico, tener acceso a *todos* los datos observados, sino sólo a un número limitado, suficiente para inferir que no podrán encontrarse otros que los contradigan. El testimonio de una persona fidedigna, corroborado por otras, me permite inferir, para propósitos prácticos, que no habrá otros testimonios contrarios; la observación de una situación, repetida en distintas circunstancias, basta para concluir que no habrá otra observación que la revoque. Así, los datos limitados recabados por Brahe son suficientes para que Kepler concluya que ningún otro astrónomo hará otras observaciones que los contradigan.

Tampoco podemos calificar una creencia de saber mientras no tengamos razones para pensar que hemos considerado y rechazado las alternativas teóricas de interpretación y explicación, asequibles para el saber de nuestra comunidad epistémica. No sólo el científico, también el lego, debe considerar los argumentos, críticas, puntos de vista interpretativos contrarios que de hecho se hayan presentado, antes de poder asegurar que sus razones son objetivamente suficientes. Más aún, debe imaginar objeciones y contraejemplos, discurrir otras posibilidades de explicación, poner a prueba sus razones frente a razonamientos contrarios. Sólo si sus razones resisten, pueden ser declaradas objetivas. Una vez más, no es indispensable para ello revisar de modo expreso *todas* las alternativas de razonamiento, interpretación y explicación posibles. En la práctica científica normal, ningún investigador se detendrá a considerar alternativas que contradigan teorías o supuestos anteriores firmemente aceptados por la comunidad científica. El nivel del saber de un momento histórico marca un límite efectivo

a las alternativas que son consideradas pertinentes. Esto permite que las razones examinadas para inferir la objetividad de una justificación sean reducidas y puedan, por ende, ser manejadas por una persona, sin necesidad de poner en cuestión, en cada razonamiento, la totalidad de los saberes anteriores. Porque las razones asequibles son relativas a una comunidad histórica, es posible, de hecho, inferir su objetividad y, en consecuencia, el saber.

Pero ni siquiera es necesario que el científico revise todas las razones asequibles a su comunidad. Basta, en realidad, con que las que haya revisado sean las indispensables para descartar con seguridad que puedan ocurrirse otras que las revoquen, dados los conocimientos de que se disponen. Todo investigador debe decidir, en un momento, que la información manejada y los razonamientos teóricos discutidos, aunque no sean exhaustivos, son suficientes para inferir la ausencia de razones suplementarias que los contradigan.

Igual sucede con el conocimiento no científico. Más aún, en este caso las alternativas por considerar suelen ser menos numerosas, por ser más escasas y simples también las razones en que se funda nuestro saber. La información que ofrece un diario prestigiado es razón bastante para saber, si su noticia es confirmada por algún otro noticiero. No necesitamos checar todas las fuentes de información asequibles ni examinar las alternativas de explicación que pudieran ocurrirse (errores de información, conjura de los editores del diario para engañar a los lectores, sabotaje, etc.); porque la experiencia anterior nos garantiza que el testimonio de unos cuantos diarios es suficiente para inferir la ausencia de razones que los contradigan.

Por último, las alternativas por considerar tienen un límite: el que establecen los supuestos conceptuales básicos de una comunidad socialmente condicionada. No pueden tomarse en cuenta alternativas que alteren esos supuestos. Kepler no podía aceptar como hipótesis dignas de estudio que los planetas trazaran sus órbitas por deliberación voluntaria o que las observaciones recabadas ayer no valieran mañana; tampoco nosotros, al percibir este libro, manipularlo y comprobar su persistencia ante cualquier mirada, tenemos que tomar en cuenta la posibilidad extravagante de que el libro y los otros fueran, en realidad, imágenes soñadas. Las alternativas que debemos examinar y rechazar para inferir que sabemos, sólo

pueden incluir razones admitidas dentro de un marco conceptual, porque sólo ellas son razones accesibles a la comunidad epistémica pertinente. Si para saber algo requiriéramos considerar *todas* las alternativas posibles no habría saber alguno. Por ello, la única opción frente al escepticismo es aceptar que las razones para saber son relativas a una comunidad epistémica históricamente determinada. O no hay saber o todo saber está condicionado socialmente. La historicidad del saber es la única alternativa válida frente al escepticismo.

Hay otro límite a la consideración de alternativas, tanto de datos observables como de explicaciones posibles. Puesto que las razones suplementarias se definen como razones *accesibles* a cualquier sujeto epistémico pertinente, sólo pueden ser razones *públicas;* quedan excluidos "datos" o "evidencias" de carácter incomunicable, personal, privado. Siempre sería posible que alguien adujese en contra de las razones que fundan un saber, alguna intuición o revelación personal, por principio inasequible a los demás; también puede haber circunstancias en que una o varias personas tengan acceso a datos que, de hacerse públicos, podrían revocar un saber. Pero sólo son pertinentes para saber los datos que pueda considerar cualquier sujeto de la comunidad epistémica. Nadie podría tomar en cuenta todos los datos privados que cada quien pudiera tener; si tuviera que hacerlo, no habría, una vez más, saber alguno, porque siempre cabría imaginar la posibilidad de hechos incomunicables, accesibles sólo a ciertos sujetos.

Podemos ya responder al problema que le plantean a Gilbert Harman algunos de sus ejemplos. Tomemos los dos más claros para este objeto.

1. El caso de las cartas falsas. Pascual se ha ido a Italia. Su amigo Felipe lo vio salir del aeropuerto hacia Roma; tiene razones sólidas para creer que está ahí. Pero Pascual, por motivos personales, quiere hacer creer a su amigo que está en California. Le escribe cartas diciéndole que ha ido a pasar el verano a San Francisco y pide a un conocido que se las envíe a Felipe desde esa ciudad. Al recibir Felipe las cartas, mientras no compruebe su falsedad, ya no puede asegurar que sabe que Pascual está en Italia; las cartas enviadas desde San Francisco son razones suplementarias que podrían socavar su saber. Pero supongamos ahora que Pascual cambia de idea: escribe las cartas pero no las envía. "Entonces —escribe Harman (1973, p. 145)— esas cartas ya no socavan el saber (de

Felipe). Pero es difícil ver cuál es el principio que da cuenta de ese hecho. ¿Cómo puede un montón de cartas en la mesa enfrente de Felipe socavar su saber, mientras el mismo montón de cartas enfrente de Pascual no lo socavan?" Harman no puede salir de su perplejidad.

La contestación podría ser: porque las cartas enfrente de Felipe constituyen pruebas objetivas, que cualquiera podría comprobar, de una posible estancia de su remitente en San Francisco: el sello de correos, su envío por avión lo atestiguan. Las cartas enfrente de Pascual, en su mesa de Italia, en cambio, sólo él las conoce, sólo él sabe que las ha escrito y, aun si otra persona las leyera, no serían testimonios públicos de la estancia de Pascual en San Francisco; no son razones *públicas*, asequibles a Felipe ni a ningún otro miembro de su comunidad epistémica; no son alternativas, por ende, que tenga que tomar en cuenta para saber.

2. El caso del asesinato político. Un dirigente político es asesinado. Sus partidarios quieren ocultarlo. En un programa de televisión difundido por toda la nación, anuncian que el atentado contra el dirigente falló pero la bala mató a uno de sus agentes, por equivocación. Pero antes de que se haga el anuncio, un hábil reportero, que supo del asesinato, había telefoneado el acontecimiento a su periódico. Juliana lee la noticia del asesinato en el periódico: lo que cree es cierto y tiene buenas razones para creerlo. Sin embargo, no podemos decir que sepa. En efecto, todos han visto el programa de televisión y, mientras no puedan discriminar cuál de las dos versiones es la verdadera, ese programa constituye una razón suplementaria que socava el saber de Juliana. Figurémonos ahora que, justo cuando los partidarios del dirigente asesinado están a punto de hacer su anuncio, un saboteador corta los cables del transmisor; el mensaje no pasa al aire y nadie se entera de él. Juliana está entonces objetivamente justificada en creer en el asesinato del político, porque ya no hay una razón suplementaria que revoque su saber. "En este caso —concluye Harman— un cable cortado constituye la diferencia entre una razón que socava el saber y una razón que no lo socava." ¿Por qué? A la pregunta de Harman podemos responder: porque en el primer caso la transmisión del programa por televisión es un dato público, que a cualquier miembro de la comunidad epistémica pertinente puede engañar; en el segundo caso, el anuncio no llega a hacerse público, sólo unas

cuantas personas (sus autores) lo conocen y ellas saben que es una mentira; se trata pues de un dato al que nadie, salvo ellos, puede tener acceso. Por lo tanto, Juliana no tiene por qué tomarlo en cuenta para su saber. Porque sólo son alternativas que podrían revocar nuestro saber, razones públicas, accesibles a cualquier sujeto epistémico pertinente. Nuestra definición de "razones suplementarias" permite, así, solucionar los acertijos planteados por Harman.

Podemos proponer ya una segunda y definitiva condición para que una razón sea "objetivamente suficiente"; la llamaríamos "condición de irrevocabilidad":

S tiene razones objetivamente suficientes para creer si y sólo si:

1] Sus razones son suficientes (esto es, concluyentes, completas y coherentes) para *S*;

y 2] *S* puede inferir que ningún sujeto de la comunidad epistémica pertinente tiene razones suplementarias que revoquen su creencia.

Usos de "saber" para fines prácticos

En cada caso, sólo contamos con un número limitado de razones para inferir, a partir de ellas, la inexistencia de razones suplementarias que las revocaran. Saber no implica tener que examinar todas las alternativas que pudieran contravenir las razones con que contamos, pero sí las necesarias para inferir que no hay otras. En sentido estricto sólo hay saber si se cumple esa condición.

Sin embargo, de hecho, usamos la palabra "saber" con mucha mayor laxitud. No dudamos en aplicarla a muchas situaciones en que concluimos la objetividad de nuestras razones, a partir de datos escasos y sin detenernos a considerar las alternativas pertinentes. De continuo ocurre eso en la vida diaria. La percepción apresurada de mi entorno, las palabras de un amigo, la lectura de un aviso las tomo como garantía de objetividad, sin detenerme a comprobar su veracidad ni parar mientes en sus posibilidades de engaño. Nuestras relaciones normales con el mundo y con los demás serían imposibles si, para tener la seguridad de saber, tuviéramos que ponderar en cada ocasión, las alternativas racionales posibles. Las necesidades prácticas de nuestra vida requieren que no

nos detengamos a examinar con cuidado cuáles serían razones suplementarias de un saber y nos tengamos que contentar con las más obvias. Así, para usos prácticos, aplicamos "saber" a ciertas creencias que podríamos llamar "razonables", porque están basadas en razones sólidas que bastan para darnos la confianza de que, de someterlas a examen minucioso, se confirmarían como objetivamente suficientes.

Hay que distinguir, por lo tanto, entre las condiciones para que una creencia sea saber y las reglas que permiten aplicar ese término en distintas situaciones, aun cuando no se cumplan estrictamente aquellas condiciones. En la mayoría de las ocasiones, basta con tener la seguridad razonable de que nada nos permite suponer que hubiera razones suplementarias que revocaran nuestra creencia, para que estemos justificados en usar el término "saber" para esas creencias. En otras ocasiones, en cambio, sí exigimos el examen lo más completo posible de las alternativas pertinentes, antes de aceptar que sabemos. ¿De qué depende entonces esa diferencia? Del fin que, en cada caso, persigamos con nuestro saber. Son los motivos, no las razones, los que determinan el grado de justificación con que nos contentamos para aseverar que sabemos.

Tratamos en el capítulo 5 de cómo la voluntad interviene en la deliberación. Es ella la que decide hasta dónde llegar en el proceso de justificación de una creencia; es ella la que acuerda detener el examen de las razones y procede a dar por válida una creencia. Esa decisión se mueve por deseos e intereses. Pero si hay intereses en creer lo que deseamos, también los hay en creer lo verdadero.

Ahora bien, esos intereses pueden manifestarse en distintas formas. Podemos querer lograr éxito en una acción específica, vinculada con un fin concreto; entonces queremos saber, para que nuestra práctica se adecue a la realidad y nos permita alcanzar ese fin particular. Tenemos interés también en orientarnos en el mundo en forma permanente, en diversas circunstancias, de manera de asegurar el cumplimiento de los fines que nos propongamos con muchas acciones distintas. En todos los casos el saber se encuentra subordinado a fines.

Ahora bien, el número de razones suplementarias que decidimos considerar varía según las circunstancias, porque depende de la seguridad que deseamos alcanzar en nuestra creencia, para obtener nuestros fines. En cada caso pretendemos lograr el grado de justificación que nos baste para guiar

nuestra acción en esa circunstancia. Para orientar nuestra conducta en la vida cotidiana, no tenemos necesidad de considerar todas las razones suplementarias pertinentes, nos bastan las más obvias. Si tuviera que comprobar la veracidad de mi percepción cada vez que observo algo, mi acción sería torpe e ineficaz; si en mis relaciones con los otros precisara poner a prueba las credenciales con que se presentan, comprobar lo bien fundado de sus testimonios o someter a escrutinio sus acciones, la desconfianza universal volvería imposible la convivencia. El acierto de mi acción en mi vida cotidiana exige pues que dé por objetivamente suficientes, aunque en verdad no lo sean, las escasas y apresuradas razones en que se basan las creencias que guían mi práctica. Entonces, no dudamos en calificar de "saberes" a las creencias razonables que bastan para lograr una acción exitosa en las circunstancias particulares de la vida diaria.

La justificación exigida es, en cambio, mayor si queremos asegurar una orientación acertada en nuestra acción en circunstancias variadas o situaciones duraderas. Entonces requerimos examinar mayor número de alternativas. Si quiero tener la seguridad de que mi automóvil funcionará en mi próximo viaje, requiero someterlo a un examen cuidadoso; si deseo firmar un contrato, necesito poner a prueba los documentos que el otro presenta. Si el fin que pretendo alcanzar exige establecer una seguridad firme para mi acción, sin que haya temor a equivocarme, requerimos agotar las razones alternativas pertinentes: el detective que resuelve un crimen o el militar que planea el escape de una ciudad sitiada, precisan hacer un recuento casi exhaustivo de las razones suplementarias que podrían revocar su creencia, antes de aceptar que saben. Un requerimiento semejante se presenta si lo que nos interesa es detectar una guía aplicable a *todas* las circunstancias, por cualquier sujeto; también entonces exigimos un cabal examen de las razones pertinentes: es el caso, claro está, de la ciencia. El número de razones que consideramos variará en cada caso, de acuerdo con el interés en que nuestra acción esté más o menos firmemente "encadenada" a la realidad. Entre las creencias razonables, que solemos llamar impropiamente "saberes", y el saber en sentido estricto caben muchos grados intermedios.

Las observaciones anteriores permiten dar una respuesta al problema que plantea Alvin Goldman (1978b, p. 121) en

un ingenioso caso. "Enrique maneja en el campo con su hijo. Para instruir al niño, Enrique identifica objetos del paisaje conforme van apareciendo; 'eso es una vaca', dice Enrique, 'eso es un tractor', 'eso es un silo', 'eso es un granero', etc. Enrique no tiene dudas sobre la identidad de esos objetos, en particular no tiene dudas de que el objeto mencionado en último lugar sea un granero. Cada uno de los objetos identificados tiene rasgos característicos de su tipo. Más aún, cada objeto es perfectamente visible. Enrique tiene excelente vista y tiempo suficiente para mirarlo con cuidado, pues hay poco tráfico que lo distraiga." Seguramente todos estaríamos inclinados a decir que Enrique sabe que hay graneros en el campo. Pero supongamos ahora que "sin que Enrique lo sepa, el distrito está lleno de imitaciones de graneros hechos de cartón. Esas imitaciones se ven desde la carretera exactamente como graneros, pero son fachadas sin muros traseros ni interiores, que no pueden ser usadas como graneros. Están construidas con habilidad, de modo que los viajeros invariablemente los confunden con graneros. Dada esta nueva información, tenderíamos ahora a negar que Enrique sabe que hay graneros.

En ambos casos la justificación de Enrique es la misma; pero en el segundo existen razones suplementarias que no ha considerado y que socavan su creencia, por ello no podemos decir que Enrique sepa. Pensemos ahora en la situación en que estábamos, tanto Enrique como nosotros, *antes* de recibir ninguna información sobre la existencia de falsos graneros en la comarca. Aún entonces existía la posibilidad de que el granero que mirara Enrique fuera una imitación. ¿Debería Enrique haber descartado esa alternativa antes de poder concluir que sabía? La respuesta de Goldman sería: debería descartarla sólo si esa alternativa fuera pertinente en las circunstancias particulares en que se encuentra. Si no hubiera habido nunca imitaciones de ese tipo en esa región, o si sólo hubieran existido en una ocasión en algún país lejano, nadie requeriría que Enrique considerara esa posibilidad antes de inferir que sabía. Sólo en el momento en que se introduce una información sobre la existencia de imitaciones de graneros en la comarca, aparece una alternativa pertinente que Enrique debe considerar. Las circunstancias determinan en cada caso las alternativas pertinentes a considerar antes de poder inferir que se sabe.

Pero con esa respuesta corremos el riesgo de relativizar la

noción de saber. Supongamos que, en el ejemplo citado, los graneros falsos se alternan con graneros reales, y que en una ocasión Enrique acierta con un granero real, al identificarlo. ¿Podemos afirmar que sabe que eso es un granero? Según el enfoque de Goldman dependería de las circunstancias: si las imitaciones son frecuentes en la región, deberíamos juzgar que no sabe, aunque acierte, porque no ha considerado una razón pertinente que pudiera revocar su creencia; en cambio, si las imitaciones son del todo desusadas, podríamos afirmar que sí sabe. Pero en ambas circunstancias Enrique tiene la misma justificación: su percepción de un granero a la distancia. ¿Cómo sostener que la misma justificación es suficiente para saber en un caso y no en el otro?

Una respuesta más adecuada, creemos nosotros, sería: Enrique no sabe en ninguna de las dos circunstancias, porque en ninguna se ha cuidado de examinar las razones suplementarias que serían asequibles a otros sujetos epistémicos pertinentes o a él mismo en otra situación especial, respecto a los graneros. Enrique no ha comprobado en ningún caso la veracidad de su percepción. Con todo, Enrique puede aplicar el término "saber" a su creencia razonable, porque basta para cumplir el propósito concreto de instruir a su hijo. Si Enrique tuviera necesidad, en cambio, de una guía permanente para lograr acciones más complejas relativas a los graneros, si deseara, por ejemplo, almacenar grano en ellos, comprar alguno, protegerse de la lluvia en su interior, no se contentaría con sólo haberlos visto; entonces tendría que comprobar su primera percepción con un examen más minucioso y llegaría a la conclusión de que no sabía. Se daría cuenta, entonces, de que antes había aplicado el término "saber" a una creencia que no estaba objetivamente justificada.

La conclusión que podemos sacar del ejemplo no es que el término "saber" tenga distintos sentidos según las circunstancias, sino que solemos aplicarlo de manera impropia a creencias razonables, cuando éstas cumplen nuestro fin de orientarnos en un comportamiento determinado.

En cualesquiera circunstancias, los fines prácticos determinan si nos contentamos con creencias razonables o exigimos saber para asegurar el éxito de nuestra acción. Sólo porque el conocimiento no es una operación desinteresada, puede explicarse que en unas circunstancias consideremos sólo unas pocas razones para inferir que sabemos y en otras exijamos

razones más completas para hacer la misma inferencia. La práctica determina el grado de justificación que requerimos.

Razones incontrovertibles en la ciencia

La propuesta de definición de "saber" en términos de razones incontrovertibles podría enfrentarse a una objeción procedente de la historia de la ciencia. A partir de la conocida obra de Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas (1962), algunos filósofos de la ciencia han creído vislumbrar una crisis de la doctrina tradicional, que consideraba a la ciencia como un saber objetivo, fundado en razones demostradas. Para rechazar una teoría no bastaría la presencia de anomalías, de problemas no resueltos, esto es, de razones que parecen revocarla. De hecho, suele ocurrir lo contrario. Cuando un enunciado de observación no es consistente con una teoría aceptada, los científicos, lejos de abandonar sus hipótesis, suelen acudir a dos clases de expedientes: 1] Ponen en duda la observación o experiencia que podría revocar la teoría. Después de todo, ninguna experiencia es del todo concluyente; siempre es posible suponer errores de medición o de interpretación, omisiones en considerar todas las variables pertinentes, fallas en los instrumentos utilizados. Antes de rechazar una teoría, que ha sido aceptada por buenas razones, será más prudente esperar la repetición de la experiencia que parece falsificarla, procurar otras experiencias que la anulen, interpretarla en otra forma. 2] Pueden también alterar la teoría, a modo que no resulte inconsistente con los enunciados de observación. Tratarán entonces de conservar el "núcleo" central de la teoría y modificar los enunciados que constituyen lo que Lakatos (1970) llama su "cinturón protector". Cualquier teoría puede salvarse mediante hipótesis adicionales, ajustes en la terminología o en los enunciados generales, o aun con el auxilio de "estratagemas convencionales" (Poincaré, Duhem), que den razón de las nuevas experiencias. En cualquier caso, los científicos pueden juzgar que la incompatibilidad entre teoría y enunciados de observación es sólo aparente y confiar en que con el tiempo se demuestre su compatibilidad. De hecho, no suele rechazarse una teoría, aunque se presenten razones en contra, mientras no se cuente con otra teoría mejor, capaz de explicarlas. La historia de la ciencia muestra muchos ejemplos

de esta "tenacidad" en la adhesión a una teoría pese a las razones aducidas en su contra.

Pero de esa tenacidad no puede concluirse que el científico esté dispuesto a aceptar como saber una creencia basada en razones controvertibles. En efecto, si mantiene la teoría es porque tiene razones suficientes para inferir que está objetivamente justificada: resuelve los problemas que se plantean en su campo de aplicación, es capaz de predecir ciertos hechos, tiene contenido empírico; frente a las alternativas teóricas consideradas resulta preferible, porque posee una congruencia y simplicidad mayores, explica las fallas de las otras teorías y permite resolver problemas que las otras no resuelven. Sólo después de considerar las otras alternativas disponibles, de tomar en cuenta los hechos de observación a que tiene acceso y de poner a prueba sus hipótesis, un científico puede inferir que su teoría no es sólo una conjetura creíble, sino un saber. Si confronta entonces enunciados de observación que parecen ser inconsistentes con esa teoría, tiene que considerarlos como auténticos problemas por resolver; pero es mucho mayor el peso de las razones en que se basa su teoría que el de esos enunciados que parecen controvertirla. Abandonar la teoría en ese punto, sería aceptar una nueva creencia por razones insuficientes. Está justificado, pues, en suponer que la inconsistencia es sólo aparente y que no se encuentra, en realidad, frente a razones suplementarias que revoquen la teoría. Ni siquiera el más "tenaz" de los científicos decide mantener una teoría aunque haya razones que la revoquen; lo que decide es que las razones suplementarias aducidas no revocan, en realidad, la teoría. De lo contrario, tiene que admitir que su teoría es controvertible y sólo conserva el valor de una creencia provisional. En cambio, al mantener su teoría frente a razones en apariencia inconsistentes con ella, se compromete a demostrar que esas razones no la revocan.

Así, en el proceso de discusión y transformación de una teoría se mantiene el concepto de la ciencia como un conjunto de creencias fundadas en razones incontrovertibles. De lo contrario no se explicaría por qué se empeña el científico en hacer compatible la teoría con las razones que se aducen en su contra. En efecto, en todo momento el científico piensa que hay que salvar la teoría frente a las anomalías, o bien que hay que rectificar o reinterpretar la experiencia anómala. Pero ¿por qué *hay que* salvar la teoría? ¿Por qué *hay que* conjurar

la experiencia en apariencia falsificadora? Sólo porque es preciso mantener la justificación objetiva del saber científico, es decir, porque se supone que la ciencia dejaría de ser saber si fuera efectivamente controvertida por razones suplementarias.

Por otra parte, cuando se ofrece otra alternativa teórica que sí sea capaz de explicar las razones aducidas en contra de la anterior, ésta se descarta, ¿por qué? Porque tenemos razones suficientes para inferir que las razones suplementarias que se aducían contra la teoría anterior no socavan la nueva teoría. Tanto los esfuerzos en mostrar la compatibilidad de una teoría con los enunciados de observación aducidos en su contra, como la aceptación de nuevas teorías con mayor poder explicativo y contenido empírico, suponen la idea de que el saber ha de rechazar las razones que lo revoquen.

Puede suceder, sin duda, que, durante mucho tiempo, no se acierte a demostrar la consistencia de la teoría con las experiencias aducidas en su contra, ni tampoco se disponga de una teoría sustitutiva. Si se la sigue sosteniendo entonces no es sólo por razones teóricas (porque su justificación es suficiente y no hay una alternativa mejor), sino por razones prácticas: no podemos quedarnos en un "vacío" de creencias, mientras no aparezca una alternativa mejor. Pero en esa situación se denomina "saber", por necesidades prácticas, lo que en realidad es una creencia razonable.

En suma, el científico no puede menos de examinar las alternativas racionales que le sean asequibles, antes de concluir que tiene razones objetivamente suficientes de sus teorías. Si entre esas alternativas se encuentran enunciados tales que parecen ponerlas en cuestión, ha de suponer que esos enunciados no constituyen razones que socaven su conocimiento o bien aceptar que éste es sólo una creencia razonable, aún no plenamente confirmada. Pero lo que no puede es renunciar al ideal de consistencia racional y de incontrovertibilidad de su justificación. Si surge un problema que parezca ser inconsistente con sus hipótesis, tiene que llegar a demostrar su compatibilidad con ellas. Como indica Imre Lakatos (1970, p. 143): "La consistencia —en un sentido fuerte del término— *tiene que seguir siendo un principio regulativo importante*... y la inconsistencia *tiene que* verse como problema. La razón es sencilla. Si la ciencia persigue la verdad tiene que perseguir la consistencia; si renuncia a la consistencia, renuncia a la ver-

dad." "Perseguir la verdad" implica, en este caso, tratar de dar a las creencias una justificación objetiva.

Con todo, no podemos establecer una separación tajante entre los conceptos de "creencia razonable" y "saber". Aunque podamos enumerar las condiciones que debe cumplir una creencia para constituir un saber, no es siempre fácil determinar si se cumplen esas condiciones en un caso concreto. El concepto de saber guarda cierta imprecisión, porque no siempre puede decidirse si las razones de una creencia son objetivamente suficientes. Su imprecisión obedece a dos circunstancias:

1] En la definición de "razones suplementarias" interviene la noción de "comunidad epistémica pertinente" que, como vimos, no puede siempre determinarse con precisión.

2] El número de alternativas que debemos considerar para inferir que no hay razones suplementarias contrarias no puede tampoco determinarse con precisión en todos los casos. Debe intervenir la voluntad para decidir en qué momento se consideran suficientes las alternativas consideradas, de acuerdo con el fin elegido.

Así, el concepto de saber se presenta como un límite del de creencia razonable, al cual tiende toda creencia sin que podamos en muchas ocasiones, señalar con seguridad si lo alcanza. Hay pues muchos grados de creencias razonables según se aproximen a una justificación objetiva precisa. ¿Quiere esto decir que podríamos abandonar la distinción entre creencia razonable y saber? En modo alguno. En los extremos de ese continuo podemos distinguir, con la precisión requerida para nuestros fines, entre creencias razonables pero insuficientemente fundadas, y otras que no son controvertibles. Sólo en la zona intermedia cabe la inseguridad; pero aun allí podemos, para cualquier creencia, aumentar las exigencias de nuestra justificación, sugerir nuevas alternativas que considerar en nuestro razonamiento, para asegurarnos de que efectivamente sabemos. Por otra parte, en todos los casos podemos tener el grado de precisión que *necesitamos* para cumplir con el fin que nos lleva a conocer: contar con una orientación segura en nuestra vida.

Análisis de saber

Como conclusión, podemos proponer el siguiente análisis de saber:

S sabe que *p* si y sólo si:

1] *S* cree que *p*

y 2] *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*.

La condición [1] la analizamos (capítulo 3) como: estado de disposición para actuar, adquirido, determinado por el objeto o situación objetiva aprehendidos (*p*). La condición [2] enuncia que las razones de *S* son suficientes, no sólo a juicio de *S*, sino objetivamente, para establecer la verdad de "*p*", luego, son garantía para *S* de la existencia real de *p*. Al saber, el sujeto tiene garantías de estar determinado por la realidad y, por ende, se asegura de que su práctica será acertada. Saber es guía seguro de la práctica. Las razones objetivamente suficientes "atan" la acción a la realidad.

Recordemos ahora el análisis tradicional de saber, con que empezamos este estudio. Rezaba así:

S sabe que *p* si y sólo si:

1] *S* cree que *p*,

2] "*p*" es verdadera

y 3] *S* tiene razones suficientes para creer que *p*.

Nuestro análisis difiere del tradicional en dos puntos:

1] Elimina la mención expresa de la verdad de "*p*", en la segunda condición.

2] Corrige la tercera condición con el requisito de que las razones para creer sean *objetivamente* suficientes y no sólo suficientes para quien cree. Podemos expresar lo mismo con el requisito de que la justificación sea objetiva. La eliminación de la segunda condición sólo es posible por la corrección de la tercera.

Esas modificaciones al análisis tradicional deben aún justificarse. Será la tarea del próximo capítulo.

8. SABER Y VERDAD

Verdad, oraciones y juicios

A. Tarski (1944), en su concepto semántico de verdad, logró precisar la noción tradicional de verdad como correspondencia. Una oración cualquiera es verdadera si y sólo si existe el hecho al que se refiere o, en forma más breve: "*p*" es verdadera si y sólo si *p*. Pero ¿qué es "*p*"? Para evitar cualquier cuestión metafísica, Tarski la interpretó como una "oración (*sentence*) declarativa" perteneciente a un lenguaje específico (1944, p. 53); "*p*" es una entidad lingüística, considerada con independencia de cualquier sujeto que la profiera. Con todo, es obvio que al aplicar la noción de verdad a una oración singular, podemos aplicarla también a la clase de oraciones con el mismo significado que esa oración. Si "la nieve es blanca" es verdadera, también lo es "*la neige est blanche*", "*snow is white*", y cualesquiera otras oraciones con el mismo significado, formuladas en otro momento o lugar. Podemos entender, pues, por "*p*" la proposición, si por "proposición" no entendemos ninguna entidad psicológica o metafísica, sino sólo la clase de oraciones con el mismo significado que una oración dada.

¿Y qué se entiende por *p*? No puede ser el objeto de la creencia en cuanto creído por un sujeto, pues éste podría no existir realmente, con lo que "*p*" sería falsa; lo que hace verdadera a la proposición, sólo puede ser el hecho real, tal como existe con independencia de cualquier sujeto que lo crea. En el concepto semántico de verdad, la verdad es una relación real entre dos términos: oraciones y hechos. En ella no aparecen para nada los sujetos. La verdad de "*p*" no depende del testimonio de nadie; "*p*" podría ser verdadera aunque nadie lo sepa, incluso aunque no exista ningún sujeto que la juzgue. Corresponde a una noción de verdad que podríamos llamar "absoluta", esto es, considerada como una relación diádica entre lenguaje y realidad, con independencia del conocimiento que algún sujeto tenga de ella.

La situación es distinta cuando tenemos que pensar la ver-

dad en relación con el conocimiento. Si bien en la definición de "verdad" podemos prescindir del sujeto, no podemos excluirlo del concepto de "saber". El saber es un estado interno de alguien. Si nos referimos a una verdad "sabida", el sujeto debe aparecer en los dos términos de la relación de verdad. Veamos el primero.

"*P*" es una oración declarativa o clase de oraciones (proposición). Pero lo que convierte a un conjunto material de trazos o sonidos en oración declarativa de un lenguaje, no es ninguna propiedad física de esos trazos o sonidos, sino el que sean usados para referirse a un hecho y describirlo. Los trazos o fonemas que componen la oración singular son sólo un conjunto de moléculas sujeto a leyes físicas; no se refieren a nada, mientras no sean utilizados por alguien para ese propósito. Por lo tanto, para poder aplicar a un conjunto determinado de trazos físicos el predicado de verdaderos, es menester suponer que ellos se refieren a un hecho existente; tenemos que suponer, entonces, que alguien *juzga* con ellos ese hecho. Luego, para que llamemos verdadera a una oración concreta, debemos considerarla, no sólo como un conjunto de trazos en un papel o serie de fonemas proferidos en un orden, sino como signos usados por un sujeto concreto para referirse a un hecho y describirlo, como una oración aseverada. Podemos llamar a la oración aseverada "aseveración" o "juicio"; corresponde al término *statement* en lengua inglesa, mientras que la palabra *sentence*, puede traducirse, en castellano, por "oración" o "enunciado". La aseveración es el resultado de algo que hace un sujeto con una oración, al juzgar que existe o no existe un hecho. En la aseveración o en el juicio no podemos prescindir de *quien* juzga. Como señaló J. L. Austin (1964, p. 20), "una aseveración (*statement*) se hace y su hacerla es un acontecimiento histórico, la locución por cierta persona que habla o escribe de ciertas palabras (una oración) dirigida a una audiencia con referencia a una situación histórica, a un acontecimiento o a lo que sea". Una oración está constituida por palabras que pertenecen a una lengua determinada, es un arreglo de signos; una aseveración o un juicio es un uso que alguien hace de esos signos para referirse a algo (para "alcanzar la realidad", como decía el Wittgenstein del *Tractatus*). La misma oración puede servir para expresar juicios diferentes (por ejemplo, "el actual presidente de México es prudente", afirmada hoy o hace seis años); a la inversa, el mismo juicio

puede expresarse con oraciones distintas: una vez con palabras castellanas, otra, con palabras inglesas, por ejemplo. Para saber si una oración determinada es verdadera, es menester conocer cuál es el juicio que con ella se hace. Así, sólo si suponemos que alguien asevera algo con una oración, podemos aplicar a esa oración el predicado de verdadera. Sólo sabemos que un hecho concreto *p* hace verdadera a "*p*" si suponemos que "*p*" está aseverando este hecho, esto es, si por "*p*" entendemos el juicio de que *p*, no la simple oración.

Pero para que se dé un juicio verdadero, es menester suponer el o los sujetos históricos a juicio de los cuales es verdadero. Si la existencia real de *p* es *condición de la verdad* del juicio "*p*", la existencia de un sujeto para el que es verdad "*p*" es *condición de la posibilidad* del juicio verdadero "*p*". No afirmamos que –si "*p*" es verdadera– el hecho *p no exista* con independencia de todo juicio, sino que no puede ser juzgado, ni sabido, con independencia de todo juicio. Podemos, sin duda, *definir* la verdad como una relación diádica, en la que hacemos abstracción de todo sujeto, pero no podemos *aplicar* esa definición a ninguna verdad sabida, manteniendo la misma abstracción. En el momento en que alguien sabe que "*p*" es verdadera, juzga sobre la verdad de "*p*", y la verdad ya no consiste sólo en la relación entre una oración y un hecho, sino entre una aseveración y su referencia.

Verdad y justificación objetiva

Pasemos ahora a considerar el hecho que hace verdadera la proposición, en la relación de conocimiento. Debe aceptarse que, si "*p*" es verdadera, *p* existe con independencia de cualquier sujeto. Pero lo que *existe* con independencia de cualquier sujeto no puede *ser sabido* con la misma independencia. No es contradictorio que alguien conozca un hecho que existe con independencia de su conocimiento, pero sí es contradictorio que alguien conozca con independencia de su conocimiento un hecho que existe. Luego, no puedo *saber* que algo es verdadero, con independencia de mis modos de aprehender la verdad. Si para saber que *p* se exigiera que el hecho *p* estuviera desligado de cualquier aprehensión de un sujeto, nadie podría saber, porque nadie podría poner en relación ese hecho con el enunciado que asevera su existencia. Ahora bien, ra-

zones para saber son justamente todo aquello que le permite a un sujeto basar su juicio en la realidad, "alcanzarla" con su juicio. Luego, para que cualquiera sepa, es menester que sus razones basten para garantizar la existencia real de *p*; pero, entonces, el juicio sobre la verdad de "*p*" depende de esas razones.

Tenemos que distinguir entre la definición de "verdad" y el enunciado de las condiciones que permiten que un sujeto cualquiera tenga una proposición por verdadera; hay que distinguir entre *verdad* y *criterio de verdad*. X es criterio de la existencia de *y* cuando la presencia de *x* es señal decisiva de la existencia de *y*, su ausencia señal decisiva de la inexistencia de *y*, y *x* es conocido en forma más inmediata y clara que *y*. Criterio de la verdad de "*p*" debe ser una señal que garantice para un sujeto la existencia real de *p* y que sea conocida de manera más inmediata que la misma *p*. Ahora bien, llamamos "razones objetivamente suficientes" o "justificación objetiva" a lo que asegura, para cualquier sujeto, que el objeto de su creencia no sólo tiene existencia para él, sino también tiene existencia real, independiente de su propio juicio. Las razones objetivamente suficientes bastan, por lo tanto, para que un sujeto pueda aseverar que su creencia es verdadera y que sabe; son, pues, criterio de verdad; fuera de ellas nadie tiene otro acceso a la verdad.

Para distinguir entre "creer" y "saber" no interesa tanto que en un caso se alcance la realidad y en el otro no. De hecho, también con la mera creencia podemos alcanzar la realidad, como el viajero del *Menón* llega a la ciudad de Larisa con su creencia cierta. Lo que realmente importa es tener "amarrada" la posibilidad de acertar, no alcanzar la realidad por un acto irrepetible y azaroso, sino poder controlar nuestros aciertos; en suma, lo que nos interesa, al saber, es poseer una *garantía* para acertar. Las razones objetivamente suficientes son un criterio de verdad tal que *garantizan* que nuestras creencias no fallarán la realidad.

J. L. Austin (1961, p. 67) sostuvo que hay un uso "realizativo" (*performative*) de "sé", semejante al de "prometo"; al saber me porto garante de la verdad de lo que afirmo. "Cuando digo 'yo sé', *les doy a otros mi palabra: les doy mi autoridad para decir* que '*S* es *p*'." Sería, sin duda, un error reducir "sé" a ese uso realizativo; también tiene un uso descriptivo, el cual constituye el concepto epistémico que nos ha estado ocupando.

Pero la observación de Austin es perspicaz: señala un componente esencial del saber: quien sabe puede presentar credenciales seguras (las razones objetivamente suficientes) que "autorizan" la verdad de lo que afirma; saber es poder dar garantía de la verdad. Héctor-Neri Castañeda (1979, p. 131), por su parte, indica como criterio de saber la "confiabilidad" (*reliability*): "La máxima confiabilidad del que sabe requiere que las creencias del que sabe (llamémolas o no razones) garanticen de una manera muy fuerte la verdad de lo que él cree y sabe."

Las razones objetivamente suficientes son garantía de la verdad para el que sabe porque, con todas las razones de que dispone, puede inferir que no hay ninguna que contravenga su creencia. Ni para él ni para ningún otro sujeto epistémico pertinente es concebible la falsedad de lo que creen, dadas las razones de que disponen. En el caso de las proposiciones necesarias es también inconcebible la falsedad de lo que creen, en base a cualquier otra razón no accesible a su comunidad epistémica. Pero no es el mismo caso en los enunciados empíricos; respecto de ellos no se excluye que pudiera concebirse la falsedad de su creencia, dadas *otras razones* no accesibles a la comunidad epistémica a que pertenecen. En ese caso, la justificación objetiva, aunque sea la más fuerte garantía que podamos tener de las verdades empíricas, no las implican con *necesidad*, porque es relativa al número de razones accesibles a una comunidad epistémica y éstas están históricamente condicionadas. Nunca podemos tener una seguridad *absoluta* de que no pudiera haber razones para *otra* comunidad epistémica, a las que no podemos tener acceso, que revocaran nuestro actual saber acerca de hechos empíricos. Si esa posibilidad no estuviera abierta, todo saber sería infalible.

Así, la garantía de verdad, para los enunciados empíricos, es relativa a un tiempo y a una sociedad histórica. Las razones que pueden ser suficientes para una comunidad epistémica C_1 en el tiempo t_1 pueden ser insuficientes en el tiempo t_2 para otra comunidad C_2. Sólo los enunciados necesarios escaparían a esta relatividad puesto que, por definición, serían verdaderos "para todo mundo posible". Pero todo saber empírico es falible. Cualquier análisis de "saber" debe incluir un criterio de verdad en un sentido fuerte y, a la vez, dejar abierta la posibilidad de ser corregido.

El criterio de verdad permite atribuir verdad a una proposición, puesto que es una señal de la cual podemos inferir la verdad. Para esa atribución no necesitamos de nada más; si necesitára-

mos de algo más tendríamos un acceso a la verdad aparte de las razones objetivamente suficientes; pero esto es absurdo, porque por "razones objetivamente suficientes" entendemos justamente las que nos demuestran el carácter objetivo de nuestra creencia.

La justificación objetiva supone la noción de verdad en dos sentidos. En primer lugar, la noción de "verdad" y su correlativa de "realidad" son necesarias para *comprender* el concepto de "objetividad". Una justificación sólo es objetiva si permite a cualquier sujeto aseverar que el objeto de su creencia tiene existencia real y le garantiza, por ende, la verdad de lo que cree. No podemos hablar con sentido de "razones", de "justificación" y, por lo tanto, de "saber", sin suponer esas nociones.

Por otra parte, las nociones de "realidad" y de "verdad" son indispensables para *explicar* la objetividad de la justificación. Según vimos, la objetividad supone la coincidencia de juicios de una comunidad de sujetos epistémicos. En lo que respecta a los juicios de hechos, la mejor explicación de esa coincidencia es la existencia real, independiente de los sujetos, de los hechos juzgados. De lo contrario, la intersubjetividad sólo podría explicarse por extravagantes hipótesis. Podríamos pensar, ¿por qué no? en alguna divinidad que actuara en todo sujeto haciéndole aparecer como real lo que sólo es efecto de su propia *maya*, o en una "armonía prestablecida" entre las mentes, por la que todos los juicios concordaran sin darse cuenta. En el primer caso, echaríamos mano de una hipótesis arbitraria, del todo inconsistente con el resto de nuestras creencias. Todas ellas tendrían que reformarse si admitiéramos ser en verdad juguetes de un dios ilusionista. En la segunda hipótesis, sólo daríamos un nombre a la intersubjetividad epistémica, sin salir de nuestra perplejidad, ni ofrecer explicación. La admisión de un mundo real, común a todo sujeto, base de la verificación de todo juicio empírico, es la única explicación concluyente, completa y coherente con todos nuestros conocimientos. La verdad, como correspondencia de nuestros juicios con esa realidad, resulta así la única explicación racional suficiente de la objetividad de nuestras razones.

Esto quiere decir que sólo a partir de la justificación objetiva podemos juzgar acerca de la verdad de "*p*" y no a la inversa: a partir de la verdad de "*p*" determinar el carácter objetivo de la justificación. Para emplear una terminología escolástica: si bien en el orden del ser, el concepto de verdad es anterior al de justificación objetiva, porque sólo *es* objetiva la justificación si hay verdad; en el orden del conocer, el concepto de justificación ob-

jetiva es anterior al de verdad, porque sólo *sabemos* que algo es verdadero si está objetivamente justificado.

Esta posición no conduce a idealismo alguno. Toda postura idealista implica confundir la verdad con el criterio de verdad, es decir, confundir las condiciones que garantizan la verdad de un juicio para un sujeto, con las condiciones de verdad de ese juicio. Pero una proposición sólo es verdadera cuando lo es *con independencia* de cualquier juicio que se formule. Del hecho de que cualquier sujeto deba tener razones objetivamente suficientes para aseverar la verdad de una proposición, no se sigue que lo aseverado sólo tenga verdad *en relación* con ese sujeto; por el contrario, puesto que las razones sólo son *objetivamente* suficientes cuando garantizan la verdad de la proposición con independencia de todo juicio particular, se sigue que la verdad de esa proposición, independiente de todo juicio, es condición para explicar que las razones sean objetivas.

Una definición inaplicable de "saber"

Podemos ya proceder a justificar nuestra reforma al análisis tradicional de "saber". Que en el análisis de "*S* sabe que *p*" no debe incluirse expresamente "*p* es verdadera" puede concluirse, creemos, de tres argumentos.

Primer argumento. En la definición tradicional de "saber", la segunda condición ("'*p*' es verdadera") presenta una forma distinta a las otras dos. Mientras éstas mencionan el sujeto del saber, la segunda no lo hace. La definición no es precisa mientras no mencione *quién* juzga la verdad de "*p*". ¿Debe entenderse que "'*p*' es verdadera" es aseverada por *S*, o por cualquier sujeto posible? Veamos la primera posibilidad. Si es *S* quien juzga la verdad de "*p*", el enunciado "'*p*' es verdadera", aseverado por *S*, está implicado necesariamente en "*S* juzga tener razones suficientes para creer que *p*". En efecto, *S* sólo puede juzgar "'*p*' es verdadera" por las razones que él considera suficientes. Sería inconsistente que juzgara sus razones suficientes para establecer la verdad de "*p*" y mantuviera que "*p*" es falsa. Pero "*S* juzga tener razones suficientes para creer que *p*" es condición de "*S* está cierto de que *p*", no de "*S* sabe que *p*", puesto que otro sujeto cualquiera puede juzgar sus razones insuficientes. Luego, si es *S* quien asevera la verdad de "*p*", en la segunda condición, "'*p*' es verdadera", no es condición de "*S* sabe que *p*".

Pasemos a la segunda posibilidad. Si, en la definición en cuestión, no es *S* quien juzga " '*p*' es verdadera", ¿quién asevera la verdad de "*p*"? ¿Cualquier otro sujeto pertinente que considere "*p*"? Entonces, el juicio " '*p*' es verdadera", está implicado necesariamente en "*S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*". En efecto, las razones de *S* sólo pueden considerarse "objetivamente suficientes" si son suficientes para cualquier sujeto epistémico pertinente. Con otras palabras, el enunciado " '*p*' es verdadera", incluido en la definición de "saber", sólo tendría como función indicarnos que "*S* tiene razones suficientes para creer que *p*" no debe entenderse como "*S* juzga tener razones suficientes..." sino como "*S* tiene razones *objetivamente* suficientes...", es decir, "suficientes para cualquiera". Eso es lo que dice expresamente la segunda condición de nuestro análisis; por lo tanto, en él, la segunda condición del análisis tradicional (" '*p*' es verdadera") sale sobrando.

Pero se dirá que esa condición no enuncia quién juzga verdadera "*p*", porque sólo establece que el hecho *p*, al que se refiere la creencia de *S*, existe realmente con independencia de cualquier sujeto. Sólo así la segunda condición sería, en realidad, independiente de la tercera. Pero entonces la oración que expresa la verdad de "*p*" no es aseverada. La segunda condición establecería la verdad absoluta de "*p*", como una relación diádica entre una oración (o proposición) y un hecho. Entonces debemos suponer que no hay nadie que juzgue la existencia de esa relación. En efecto, en el momento que admitiéramos que alguien la juzga, la juzgaría por sus razones, y estaríamos en una de las dos posibilidades antes examinadas. Interpretada la relación de verdad como verdad absoluta, independiente de las razones aducidas por un sujeto, no puede aplicarse a ningún juicio de un sujeto. Así, la segunda condición se enunciaría de tal manera que, por principio, nadie puede aseverarla y, por consiguiente, nadie puede juzgar que *S* sabe. En efecto, nunca se puede *saber* que una oración es verdadera y, por ende, que alguien sabe, más que por el criterio de verdad, esto es, por razones.

Por consiguiente, si la segunda condición es independiente de la tercera, no es aplicable a ninguna proposición ni a ningún sujeto; en cambio, si es aplicable, no es independiente de la justificación, mencionada en la tercera condición. El análisis tradicional de "saber", al incluir la verdad absoluta de

lo sabido, nos da una definición de ese concepto, que no es falsa sino inaplicable. Un concepto inaplicable carece de uso, es vacío. Debe preferirse otro análisis que enuncie las condiciones de aplicación del saber. En un análisis de "saber" aplicable, la condición de verdad no debe ser aseverada con independencia de la de justificación. Al enunciar que *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*, afirmamos que podemos inferir de esas razones, con seguridad, que "*p*" es verdadera con independencia del juicio de *S*. Luego, en la definición tradicional la condición [2] es superflua, si formulamos la condición [3] como "tener razones *objetivamente* suficientes..."

Segundo argumento. Si "*S* sabe que *p*" incluye " '*p*' es verdadera" y "verdadera" se entiende en el sentido de la verdad absoluta, entonces sólo sabríamos las proposiciones infalibles. En efecto, si *S* sabe que *p* y "*p*" es verdadera en sentido absoluto, cualquier razón que pudiera aducirse posteriormente en contra de "*p*" es falsa por principio y debe ser descartada por *S*. Luego, "*p*" es incólume a cualquier razón a la que aún no tenga acceso *S*. La misma observación había hecho ya G. Harman (1973, p. 148), siguiendo una sugerencia de S. Kripke: "Si sé que *h* es verdadera, sé que cualquier razón (*evidence*) en contra de *h* es razón en contra de algo verdadero, sé pues que esa razón es engañosa (*misleading*). Pero debo descartar razones que sé que son engañosas. Así, una vez que sé que *h* es verdadera, estoy en posición de descartar cualquier razón futura que parezca contradecir *h*." Pero si esto es así, se restringiría el concepto de "saber" de modo inaceptable.

El concepto de "saber" tiene de hecho, tanto en el lenguaje ordinario como en el científico, un significado mucho más amplio. Puedo saber algo sin tener que rechazar de antemano cualquier razón posterior en contra. Harman intenta superar la paradoja en la siguiente forma: "Ahora sé que cualquier razón que parezca indicar algo en contra de lo que sé es engañosa. Esto no me justifica en descartar simplemente cualquier razón suplementaria, puesto que tener esa razón suplementaria puede cambiar lo que sé" y, al cambiarlo, sabré entonces que no era engañoso aceptarla. Según Harman, tener la nueva razón puede hacer verdadero que ya no sepa lo que antes creía saber. Su observación es justa, pero entonces no puede seguir admitiendo la definición tradicional de "saber", porque no puede seguir incluyendo en ella la verdad infalible de lo sabido.

Si, como sostiene Harman, al saber no rechazo de antemano las razones suplementarias que pudieran más tarde demostrar que mi actual saber es falso, entonces, que ahora sepa implica que tenga ahora razones objetivamente suficientes para juzgar "*p*" verdadera, pero no implica que "*p*" sea verdadera con independencia de esas razones. Basta entonces nuestra segunda condición. En cambio, si saber implica la verdad absoluta de lo sabido, en el caso de los saberes falibles nunca estaría justificado en afirmar que alguien sabe, sino sólo que cree saber. Si queremos aplicar el concepto de "saber" a saberes objetivamente justificados pero falibles, no podemos incluir en él la verdad absoluta de lo sabido.

Los ejemplos del tipo Gettier

Tercer argumento. La definición tradicional de "saber" es también inadmisible porque no resiste a ciertos contraejemplos y cualquier definición aceptable de "saber" debe poder dar cuenta de ellos.

En un breve artículo publicado en 1963, Edmund Gettier presentó un par de ejemplos que refutaban el análisis tradicional de saber. En ambos se daba el caso de una persona que cumplía con las tres condiciones señaladas en dicho análisis y, sin embargo, no se podía sostener que supiera. Después de ese artículo, ejemplos semejantes han pululado en la literatura filosófica, poniendo en crisis la definición tradicional. Llamaremos a esos ejemplos "del tipo Gettier", en honor a su primer exponente.

Pese a sus variantes, todo los ejemplos del tipo Gettier tienen un estructura lógica semejante. En todos ellos, un sujeto *S* cree en dos proposiciones distintas:

1] Una proposición "*p*". "*P*" está justificada para *S* pero es *falsa*.

2] Una proposición "*q*". "*Q*" se infiere de "*p*" y, por ello, está también justificada para *S*. Además, "*q*" es *verdadera*, pero no por las razones que justifican "*p*" para *S*, sino por otras razones.

Podemos aseverar entonces las tres condiciones del análisis tradicional: "*S* cree que *q*", " '*q*' es verdadera" y "*S* tiene razones que justifican *q*". Sin embargo, nadie diría que *S* sabe que

q, porque *S* ignora las razones que hacen verdadera a "*q*" y cree por razones falsas.

Veamos uno de los ejemplos del tipo Gettier donde la estructura de que hablamos aparece clara. Se encuentra en el libro de Keith Lehrer (1974, pp. 18-19). "Supongamos que un profesor se pregunta si un miembro de su clase posee un Ferrari y, además, tiene razones (*evidences*) sólidas de que un estudiante, un tal Sr. Nogot, posee un Ferrari. El Sr. Nogot dice poseerlo, maneja uno, tiene papeles que certifican su propiedad, etc. El profesor no tiene ninguna otra prueba de que alguna otra persona en su clase posea un Ferrari. De la premisa de que el Sr. Nogot posee un Ferrari, concluye que al menos una persona en su clase posee un Ferrari. Así, puede estar tan completamente justificado en creer esta conclusión como lo estaba en creer que el Sr. Nogot posee un Ferrari. Ahora, imaginemos que, de hecho, pese a las razones en contrario, el Sr. Nogot no posee el Ferrari. Se había propuesto engañar a su profesor y a sus amigos para mejorar su estatus social. Con todo, otro estudiante de la clase, un tal Sr. Havit, sí posee un Ferrari, aunque el profesor no tiene ninguna prueba (*evidence*) o sospecha de ello. En este caso, el profesor estará en lo cierto en su creencia de que al menos una persona de su clase posee un Ferrari, sólo que no es el Sr. Nogot, como él cree, sino el Sr. Havit. En este caso, el profesor tendría una creencia verdadera y completamente justificada cuando cree que al menos una persona de su clase posee un Ferrari, pero no podría decirse que sabe que eso es verdadero, porque está en lo cierto debido a la buena suerte más que a una buena justificación."

Notemos:

1] La proposición "*p*", "el Sr. Nogot posee un Ferrari", es falsa; pero, según Lehrer, está "completamente justificada" para *S*.

2] La proposición "*q*", "al menos una persona de mi clase posee un Ferrari", es verdadera y está "completamente justificada" para *S*, porque se infiere de "*p*", la cual está "completamente justificada". Sin embargo no podemos decir que *S* sepa que *q*, porque "*q*" se funda en razones *distintas* a las que tiene *S*: se funda en la proposición "*r*", "el Sr. Havit posee un Ferrari", la cual es verdadera pero *S* lo ignora.

Siguiendo la línea de los ejemplos que presentó Gettier, pueden imaginarse otros, incluso en el campo de creencias funda-

das en juicios de percepción. Roderick M. Chisholm (1966, p. 23n.) inventa uno sugerente: "Supongamos que 'veo una oveja en el campo' es una proposición falsa, '*p*', que está justificada para *S* (*S* confunde un perro con una oveja); entonces, 'hay una oveja en el campo' (proposición '*q*') también estará justificada para *S*. Supongamos además que de hecho hay una oveja en el campo, que *S* no ve. Es obvio que esta situación no justifica que digamos que *S* ***sabe*** que hay una oveja en el campo; no obstante satisface las condiciones de nuestra definición, puesto que *S* cree que *q*, '*q*' es verdadera y '*q*' está justificada para *S*".

Tenemos aquí una estructura del todo semejante a la del ejemplo anterior, aunque este caso verse sobre un conocimiento perceptual:

1] La proposición "*p*", "veo una oveja en el campo", es *falsa* pero está justificada para *S*.

2] La proposición "*q*", "hay una oveja en el campo", es *verdadera* y está justificada para *S*. Sin embargo, su verdad se basa en razones distintas a las que tiene *S*; por eso no podemos decir que *S* sepa que *q*.

Notemos que los ejemplos citados refutan el análisis tradicional de "saber" porque, en éste, la condición [2], "'*p*' es verdadera", y la condición [3], "*p* está justificada para *S*", son independientes. En efecto, todos los ejemplos del tipo Gettier admiten dos posibilidades:

1] La proposición supuestamente sabida puede cumplir con la condición de verdad *por razones distintas* a las que la justifican para *S*, incluso por razones ignoradas por *S*. La condición de verdad puede establecerse, por lo tanto, con independencia de la condición de justificación.

2] La condición de justificación no implica la verdad de la proposición supuestamente sabida. Se formula en términos de estar "completamente justificada", pero por ello se entiende "justificada para *S*" y no "objetivamente justificada" o "justificada para cualquiera". Por eso puede ser falsa para otro sujeto. Luego, la condición de justificación puede establecerse con independencia de la de verdad.

Los ejemplos del tipo Gettier no podrían, en cambio, refutar un análisis de "saber" que no admitiera esas dos posibilidades. No servirían de contraejemplos a una definición que entendiera por "completamente justificado" una justificación

tal que implicara la verdad de lo sabido. Veamos esto con mayor cuidado.

Solución de los ejemplos del tipo Gettier

Para lidiar con los ejemplos del tipo Gettier varios autores coinciden en proponer una estrategia: añadir una cuarta condición a la definición de "saber". Lehrer (1974, p. 21) añade la condición [4]: "*S* está completamente justificado en creer que *p*, de alguna manera que no dependa de ninguna aseveración falsa." Esta condición puede formularse también en términos de "incontrovertibilidad": "*S* está completamente justificado en creer que *p*, de alguna manera que no es controvertida (*defeated*) por ninguna aseveración falsa." Esta propuesta da solución a los ejemplos del tipo Gettier. En los dos citados, ya no podemos afirmar que *S* sabe que *q* porque "*q*" depende, para su justificación, de una proposición "*p*" que es falsa; o, en términos de incontrovertibilidad: *S* no sabe que *q* porque la proposición falsa "*p*" controvierte la justificación de *S*.

Sin embargo, al añadir esta cuarta condición tampoco se logra una definición de "saber" válida para todos los casos. Imaginemos, en efecto, la situación siguiente: durante mucho tiempo los arqueólogos estuvieron convencidos de que una ciudad antigua, llamada "Acan Altepetl",[1] fue fundada por los toltecas. Hay sólidas razones para sostenerlo: un códice guardado en Viena registra la fundación de la ciudad, las esculturas y cerámicas encontradas son de la cultura tolteca y ningún otro hallazgo permite poner en duda esa creencia. El arqueólogo *A* sostiene esa tesis, en un erudito trabajo sobre los toltecas. Nadie puede pretender que su tesis no esté plenamente justificada; la fundación de la ciudad por los toltecas se da entonces por una creencia correcta. Pero sucede que el arqueólogo *B* hace un descubrimiento inesperado. Excavando los cimientos de un templo, encuentra vestigios de una civilización más antigua, diferente a la tolteca: sus jeroglíficos no son muy claros, pero *B* les da una interpretación sugerente: se llamaban a sí mismos "ixmecas" y fueron los verdaderos inventores de las artes que luego se atribuyeron para sí los toltecas. *B* lanza una hipótesis: la ciudad fue, en verdad, funda-

[1] El conocido nahuatlista Miguel León-Portilla fue quien logró descifrar el nombre de la ciudad. A él debemos este dato.

da por los ixmecas; los toltecas, invasores posteriores, fueron civilizados por aquel pueblo más antiguo. Con todo, el arqueólogo *A* se niega tercamente a considerar los nuevos descubrimientos; recuerda antiguas reyertas que lo enfrentaron a *B* en la Escuela de Antropología y está convencido de que cualquier cosa que *B* sostenga sobre los toltecas lo hace por fastidiarlo. Su humor negro le impide siquiera considerar los argumentos que aduce "ese farsante de *B*". ¿Diríamos ahora que *A* sabe? No. En este momento nadie puede sostener, con seguridad, que la tesis de *A* sea la verdadera, por sólidas que sean sus razones. Nadie puede saber, en efecto, quién fundó Acan Altepetl mientras la hipótesis de *B* no sea puesta a prueba.

Imaginemos ahora que años más tarde, muerto ya su maestro, un joven discípulo de *A*, el estudiante *C*, analiza con cuidado todas las pruebas aducidas, pone de relieve un párrafo de una crónica antigua que habla de los ixmecas e interpreta en forma concluyente los hallazgos arqueológicos de *B*. En su tesis de grado, *C* arroja luz definitiva sobre el asunto. Efectivamente Acan Altepetl fue fundada por los toltecas; *B* estaba equivocado; los ixmecas existieron pero fueron traídos prisioneros a la ciudad por los toltecas; como muchos pueblos vencidos, inventaron un mito que les hiciera soportable su cautiverio; según sus relatos, apañados por sus sacerdotes, ellos habrían sido los dueños originarios de la ciudad; su falsificación de la historia estuvo tan bien fraguada que logró engañar, muchos siglos más tarde, incluso a *B* y a sus seguidores. El viejo *A* tenía razón después de todo. Pero ¿podemos decir que sabía?

Llamemos "*p*" a la proposición "los toltecas fundaron Acan Altepetl". Respecto a la creencia de *A* en *p* se dan las cuatro condiciones de saber requeridas por Lehrer: 1] *A* creía que *p*; 2] "*p*" es verdadera (según demostró, a la postre, *C*); 3] *A* estaba justificado en creer que *p* (tan lo estaba que nadie, antes de los descubrimientos de *B*, ponía en duda su tesis), y 4] la creencia de *A* no depende, para su justificación, de ninguna aseveración falsa, puesto que sus razones eran todas verdaderas (ni siquiera *B* llegó a ponerlas en duda) y la falsa hipótesis de *B* no controvierte (*defeats*) la creencia de *A*. Con todo, *A* no sabía que *p*, porque se negaba a examinar las razones suplementarias, aducidas por *B* contra su tesis y, mientras éstas no fueran refutadas, nadie podía inferir que "*p*" no podía ser revocada.

El ejemplo parece alambicado. Reproduce sin embargo una situación que no es infrecuente en historia y aun en ciencias más seguras: la de una teoría sustentada en sólidas razones y universalmente aceptada que, después de haber sido impugnada severamente, vuelve a reivindicarse. En una situación semejante, mientras la tesis es impugnada con fuertes razones, no puede sostenerse que sus partidarios sepan y, sin embargo, se dan las cuatro condiciones pedidas por Lehrer.[2]

En nuestro ejemplo, podemos decir que *C* sabe que Acan Altepetl fue fundada por los toltecas pero que *A* no lo sabía. La diferencia no estriba en que la justificación de *A* dependa de alguna razón falsa, sino en que era objetivamente insuficiente porque no incluía la consideración de las razones suplementarias aducidas por *B*. Las razones de *C*, en cambio, sí son objetivamente suficientes, incluso para los antiguos partidarios de la interpretación de *B*. Para que pudiéramos decir que *A* sabía era menester que hubiera sostenido la verdad de "*p*" por las mismas razones que la garantizan después de la tesis de *C* y no por otras que resultaban insuficientes.

La falla que los ejemplos del tipo Gettier muestran en el análisis tradicional de "saber", no consiste tanto en la verdad o falsedad de las proposiciones de que depende la justificación, cuanto en que ésta se base en *razones diferentes* a aquellas que garantizan la verdad de la creencia. Para que *S* sepa que *p* es menester que lo sepa por las razones que hacen "*p*" verdadera y no por otras.

Todo el problema que plantean los ejemplos del tipo Gettier surge de considerar la justificación con independencia de

[2] Nuestro ejemplo tiene una estructura semejante al del "robo del libro", expuesto por el propio Lehrer y Paxson Jr. (1969), con una diferencia esencial: en el ejemplo del robo del libro, las razones que podrían revocar la creencia son falsas; por lo tanto se cumple el requisito de que la justificación no sea controvertida por ninguna razón falsa; en cambio, en el ejemplo de la fundación de Acan Altepetl, las razones del arqueólogo *B*, que pueden controvertir la justificación de *A*, *no* son todas falsas.

Para salvar el análisis de Lehrer frente a nuestro contraejemplo, podríamos sostener que *A* no sabía, porque su justificación no era "completa", al no haber examinado las razones aducidas por *B*. Pero entonces tendríamos que modificar la definición de "justificación completa" propuesta por Lehrer, e incluir en ella la condición de "irrevocabilidad" de la creencia por razones suplementarias; lo cual conduce a nuestra definición de "justificación objetiva" y vuelve innecesaria la cuarta condición propuesta por Lehrer.

la verdad de la proposición. Por eso, en los ejemplos del tipo Gettier pueden darse, por un lado, creencias "completamente justificadas" que son falsas y, por el otro, proposiciones verdaderas basadas en razones distintas a las que las justifican para el sujeto. El concepto de "justificación completa" se entiende como justificación para el sujeto, aunque resulte injustificado para otro sujeto cualquiera; los conceptos de "verdad" y "falsedad" se entienden, en cambio, como propiedades de la proposición, independientes de todo juicio del sujeto. Esta dificultad no desaparece al añadir una cuarta condición a la definición.

Queda pues una segunda estrategia para resolver las dificultades planteadas por los ejemplos del tipo Gettier. En lugar de complicar el análisis de "saber" añadiendo nuevas condiciones, simplificarlo, entendiendo la "justificación" de manera que no sea independiente de la condición de verdad. Pero entonces, no puede entenderse como justificación sólo para el sujeto, sino como justificación para cualquiera. Llegamos así a nuestro análisis de "saber". Con este análisis pueden solucionarse los contraejemplos aducidos.

En todos los ejemplos del tipo Gettier, la creencia de *S* en *q* no puede considerarse "saber" porque no está justificada en razones objetivamente suficientes. Se infiere de otra proposición "*p*", la cual se basa en razones insuficientes desde un punto de vista distinto al de *S*. En el ejemplo aducido por Lehrer y citado más arriba es claro que el profesor en cuestión no sabe la proposición "*q*" ("al menos una persona de mi clase posee un Ferrari") porque las razones en que se basa (las pruebas que tiene de que el Sr. Nogot posee un Ferrari) son objetivamente insuficientes. En efecto, que en realidad el Sr. Nogot no posee ese auto se le hubiera hecho patente al profesor con sólo haberse informado con otras personas que lo conocían mejor y que tenían acceso a otras razones suplementarias que él no se había detenido a considerar. Si el profesor hubiera puesto a prueba su creencia, interrogado a otras personas, analizado las pruebas que poseía, emprendido, en suma, una pequeña investigación sobre el caso, hubiera descubierto la insuficiencia de sus razones.

En el segundo ejemplo, el aducido por Chisholm, el caso es aún más patente. El enunciado "veo una oveja en el campo" no está objetivamente justificado y eso basta para que no podamos afirmar que *S* sabe. En efecto, para cualquier otro

sujeto en una posición de observación distinta, o para el mismo *S* desde una situación más cercana al objeto, la confusión entre un perro y una oveja hubiera sido imposible. *S* no tiene el cuidado de considerar otros puntos de vista diferentes al suyo, que le darían razones suplementarias (en este caso, percepciones más confiables) las cuales bastarían para mostrarle la insuficiencia de sus razones actuales. Por eso, no porque sus razones dependan de una proposición falsa, no sabe.

En todos esos ejemplos, puede comprobarse que el sujeto no sabe porque siempre pueden aducirse razones suplementarias que mostrarían que la justificación aceptada por el sujeto era objetivamente insuficiente. Es lo que tratamos de resaltar con la fábula de la fundación de Acan Altepetl. No podemos afirmar que el arqueólogo *A* sepa, aunque ninguna de sus razones sea falsa, porque no ha considerado las razones suplementarias aducidas por *B* y por *C*. Mientras no lo haga, su justificación no es objetivamente suficiente.

Falibilidad del saber

Nuestro análisis de saber permite proponer una solución a la paradoja Harman-Kripke. "*S* sabe que *p*", aseverado por un miembro de una comunidad epistémica C_1, no es inconsistente con "*S* no sabe que *p*", aseverado por un miembro de otra comunidad epistémica C_2; es decir, el saber es falible. Si *S* sabe que *p*, no puede ahora —con *estas* razones —juzgar que no *p*, pero sí podría mañana —con *otras* razones— hacerlo. *S* sabe que *p* sólo implica que *S* tiene, en ese momento, razones para aseverar su verdad, suficientes para cualquier sujeto de su comunidad epistémica, pero no implica que no pueda tener acceso, en otro momento, a razones contrarias. Luego, si encuentra una razón que refutara "*p*", no debe descartarla: ello indicaría que sus razones anteriores resultaban insuficientes a la luz de la nueva, y estaría por lo tanto, obligado a considerarla. La historia del conocimiento humano está llena de estos casos. La corrección de un saber basado en nuevas razones no implica necesariamente que no estuviéramos justificados en nuestro saber, antes de tenerlas.

¿Sabían los físicos del siglo XVII que la luz tenía siempre una trayectoria rectilínea? ¿Sabían los matemáticos antiguos que por un punto exterior a una recta sólo podía trazarse una

paralela a esa recta? Ahora nosotros *sabemos* que ellos sólo *creían* saberlo, porque ahora tenemos razones que nos muestran que esas dos proposiciones no son verdaderas. Sin embargo, pese a ser falso lo que creían, ellos, para juzgar que sabían, tenían la misma garantía que ahora tenemos nosotros para juzgar que sabemos otras proposiciones de la ciencia contemporánea, las cuales más tarde, a la luz de razones que ahora nos son inaccesibles, podrían mostrarse equivocadas. En efecto, en ambos casos, juzgar que se sabe sólo implica aseverar que a partir de las razones disponibles, se puede inferir que no hay otras razones accesibles a nuestra comunidad epistémica, susceptibles de revocar nuestro saber, pero no implica que no pudiera haber otras razones, accesibles a *otras* comunidades epistémicas, capaces de revocarlo.

Llamemos "*p*" a la proposición "la trayectoria de la luz es siempre rectilínea". Ahora bien, el juicio "Descartes sabe que *p*", aseverado por Mersenne en el siglo XVII es verdadero, aunque "*p*" pudiera ser falso. En efecto, Descartes y Mersenne pertenecían a una comunidad epistémica (llamémosla C_1) en la que nadie podía tener acceso a razones suplementarias que revocaran su creencia en "*p*"; por lo tanto, ambos tenían razones objetivamente suficientes para descartar esa posibilidad; estaban justificados en juzgar que sabían. Sin embargo, el juicio "Descartes no sabía que *p* (sólo creía saberlo)", aseverado por un físico del siglo XX también es verdadero. Ante las razones imprevisibles a que él tiene acceso, las de Descartes se muestran insuficientes. En efecto, a los físicos actuales les son accesibles los mismos datos que consideró Descartes, comprenden las mismas alternativas teóricas y comparten los mismos supuestos ontológicos básicos, pero también pertenecen a una comunidad más amplia, porque pueden aducir razones diferentes, a las que no pudieron tener acceso los miembros de C_1. La aseveración, por un miembro de C_2, "Descartes sabía que *p*" sería falsa, porque le atribuiría a la creencia de Descartes razones incontrovertibles, cuando que cualquier miembro de C_2 puede disponer de razones adicionales que controvierten esa creencia. Por eso, "Descartes no sabía que *p*", aseverado por un sujeto perteneciente a C_2 no es inconsistente con "Descartes sabe que *p*", aseverado por un sujeto perteneciente a C_1.

Lo anterior sólo es posible si el concepto de "saber" no incluye la verdad absoluta de lo sabido, con independencia de

las razones, sino sólo el requisito de que, de acuerdo con todas las razones disponibles en el momento de aseverarlo, cualquiera esté en situación de concluir la verdad de lo sabido. Los enunciados "*S* sabe que *p*" y "*p* es falso" son inconsistentes aseverados por la misma persona en el mismo momento, pero no lo son, afirmados por personas que pertenecen a diferentes comunidades epistémicas.

Aunque esta noción de "saber" no corresponda estrictamente a su significado en el lenguaje ordinario, sí hace justicia a la mayoría de sus usos. No precisamos estar seguros de la verdad infalible de lo que sabemos, para usar con propiedad "saber". Lo aplicamos correctamente a muchas creencias que más tarde resultarán falsas, con tal de estar seguros de tener una justificación objetiva para sostenerlas. Si ahora decimos que sabemos algo porque comprobamos tener garantías objetivas para asegurarlo y, por alguna razón insospechada e imposible de prever, descubrimos más tarde que estábamos en el error y que, en realidad, sólo creíamos saber, no diremos que nos equivocamos al juzgar que sabíamos; antes bien, pensaremos que, aunque antes estábamos justificados en afirmar que sabíamos, ahora ya no lo estamos.

Por otra parte, en la gran mayoría de nuestros saberes podemos tener la seguridad de que nunca serán corregidos. Esto es válido de las verdades necesarias, pero también de muchas verdades empíricas, tanto de la vida cotidiana como del saber científico. Si sé que ahora estoy aquí, si sabemos que la tierra nos atrae, que el sol brilla, que los gatos ronronean y las plantas crecen, nadie pensará que haya la menor posibilidad real (aunque sí lógica) de que más tarde se muestren esos saberes equivocados. Aun en los conocimientos científicos tenemos que admitir un enorme cuerpo de saberes, establecidos de una vez para siempre: que el sol es esférico, el metal se dilata al calentarse, el agua está compuesta de oxígeno e hidrógeno, hay eritrocitos en la sangre, existió Felipe II y mil y una verdades de ese tipo. Las razones en que se fundan bastan para eliminar, de una vez por todas, cualquier razón en contra; con todo, no eliminan la posibilidad *lógica* de que esos saberes fueran corregidos. Siempre acechan los argumentos escépticos (tal vez estemos soñando o todo sea un cuento contado por un loco), pero carecemos de toda razón para considerar plausibles esas hipótesis. Tenemos la garantía de verdad que necesitamos para actuar y orientarnos en el mundo.

En la práctica, la posibilidad de corregir nuestros saberes se reduce a los casos en que, sin llamado a la irracionalidad, resulta concebible que en un tiempo futuro pudieran aducirse datos o hipótesis teóricas contrarios. Tal no es el caso de la mayoría de los saberes que nos guían en la vida diaria, ni aún de muchos saberes técnicos y científicos; sólo afecta a aquellos que dependen de la admisión de teorías empíricas complejas, rectificables por principio (como el saber de Descartes, que adujimos como ejemplo), o a los que descansan en testimonios ajenos (como las verdades históricas).

Notemos por fin: aun para explicar la falibilidad del saber, tenemos que admitir las nociones de realidad y de verdad independientes de los sujetos. Que las razones objetivamente suficientes en un momento puedan mostrarse insuficientes en otro, sólo se explica si existe una verdad absoluta, independiente de dichas razones. En efecto, supone que siempre puede haber otras razones a que el sujeto no tiene acceso; esto implica, a su vez, que siempre podrá haber una discrepancia entre el saber de una comunidad epistémica y una realidad que la rebasa. La realidad que permite rectificar nuestras creencias es, pues, una condición de posibilidad de la falibilidad del saber.

La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales de una comunidad epistémica, no implica relativización de la verdad. La verdad absoluta es una condición del consenso, por razones objetivas, de una comunidad, y del tránsito de una comunidad epistémica a otra. Porque la existencia de una realidad independiente de los sujetos, a la que puedan adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las justificaciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber. La verdad absoluta no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y estará limitado por condiciones fácticas. Sin embargo, la adecuación plena de nuestros juicios a la realidad es una idea regulativa de la razón a la que se aproxima progresivamente, en etapas sucesivas, el conocimiento de la especie.

La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales es, en cambio, la única alternativa real frente al escepticismo. En efecto, si para calificar a una creencia de "saber" exigiéramos la verdad absoluta de lo sabido, nunca podríamos afirmar que sabemos, sino sólo que creemos

saber. Todos nuestros pretendidos conocimientos serían conjuntos de creencias dubitables. Por otra parte, si el concepto de "saber" no incluye un criterio preciso de verdad, no podríamos distinguir, en esas creencias, las que nos garantizan alcanzar la realidad.

9. CONOCER Y SABER

Dos conceptos epistémicos distintos

En castellano existen dos verbos que no suelen usarse con el mismo significado: "conocer" y "saber"; igual acontece en otras muchas lenguas: "*cognoscere*" y "*scire*" en latín, "*connaître*" y "*savoir*" en francés, "*kennen*" y "*wissen*" en alemán. Esta distinción semántica puede orientarnos para descubrir otra de importancia epistemológica, que no se ha presentado aún con claridad, debido tal vez a que los principales análisis de los conceptos epistémicos han sido escritos en inglés, lengua en que esa distinción se ha perdido.[1]

Complemento directo de "conocer" es siempre un sustantivo, un adjetivo sustantivado o un pronombre personal, de "saber" puede ser una cláusula independiente (en el "saber que...") o un verbo en infinitivo (en el "saber hacer..."). *Conocemos* objetos o a personas, *sabemos* que algunos objetos tienen ciertas propiedades, o bien *sabemos hacer* operaciones, pero no *sabemos* objetos ni *sabemos* personas. *Conozco* algo o a alguien, *sé* algo *acerca de* algo o *de* alguien. "Conozco la carretera a Guadalajara", pero "sé que la carretera a Guadalajara está en mal estado" o "sé llegar a Guadalajara por carretera".

Conocer un objeto implica saber algo acerca de él. Conocer *x* implica poder predicar las notas F, G, H, I, ..., de *x*. Pero la inversa no es válida: saber que *x* es F, G, H, I ... no implica conocer *x*. Si alguien conoce a Juan puede afirmar que es irritable, lenguaraz, cejijunto y fanático del futbol, pero que sepa todo eso no es condición suficiente para afirmar que lo conoce. Puedo saber muchas cosas sobre Río y si me preguntan: "Bueno, pero ¿tú lo conoces?", confesar sin inmutarme: "No lo conozco, pero sé que es una ciudad extraordinaria."

[1] En un artículo de 1970, que en gran medida se reproduce en este capítulo, presenté por primera vez la distinción entre estos dos términos. Sin haber conocido mi trabajo, Jesús Mosterín (1978, pp. 126-130) hizo un análisis de esos conceptos que coincidía con el mío: ejemplo claro de que aun en filosofía puede haber confirmaciones intersubjetivas.

Conocer *x* es pues algo más que poder predicar algo acerca de *x*.

Conocer a Río es haber estado en esa ciudad, conocer una carretera es haberla transitado, conocer a Juan es tener una relación personal con él. Para conocer algo es preciso tener o haber tenido una experiencia personal y directa, haber estado en contacto, estar "familiarizado" con ello. El "*knowledge by acquaintance*" de Russell es una condición necesaria de conocer, no de saber. Conozco un objeto que he visto, manejado o padecido, pero no conozco lo que no puedo contemplar o resentir de algún modo. Quien la haya visto por telescopio, conoce la estrella Sirio, pero nadie *conoce* un electrón, la nariz de Cleopatra o el centro de la tierra.

Puedo decir que conozco a alguien porque me lo hayan presentado alguna vez, aunque casi nada sepa de él. Pero no podría decir con propiedad que conozco a un personaje del pasado, aunque sepa mucho de su vida. Si alguna vez digo que conozco a Atila o a Hegel, doy a entender algo distinto que si digo que conozco a un amigo. En realidad no quiero decir que conozca a la persona de Hegel, sino su obra, ni a Atila, sino su vida tal como la expone algún libro, del cual puedo tener experiencia directa.

También puedo estar familiarizado con hechos espirituales. Cabe decir que conozco la *Divina comedia*, la geometría de Euclides o la música de Beethoven, si en ellas puedo moverme como en terreno explorado. Porque también puedo conocer objetos culturales. Entonces no entendemos esos objetos como simples conjuntos de oraciones o de sonidos, sino como unidades estructuradas singulares que permanecen al través de sus presentaciones parciales. La "experiencia directa" implicada en conocer debe entenderse, por ende, en un sentido amplio que abarque la aprehensión sin intermediarios de toda clase de objetos presentes, tanto físicos como psíquicos o culturales.

La experiencia a que se refiere "conocer" puede también versar sobre las propiedades de algo; entonces las sustantivizamos, considerándolas como un objeto nuevo. Así, "conozco las debilidades de Pedro" o "las excelencias de la cocina normanda", lo que no significa lo mismo que "sé cuáles son las debilidades de Pedro" y "sé que la cocina normanda es excelente", pues saber sobre un objeto no es garantía de que haya experimentado sus propiedades.

Es cierto que en ocasiones puedo usar también "conocer" para

referirme a algo de lo que no tengo experiencia directa, como cuando digo "sólo lo conozco de oídas" o "por referencia", pero es evidente que "conocer" tiene aquí un sentido analógico, como lo indica el uso del adverbio "sólo". En su sentido normal, conocer supone haber tenido algún contacto directo. Así, diríamos: "no lo conozco personalmente, *sólo* por referencia".

Saber, en cambio, no implica tener una experiencia directa. No es de extrañar, por lo tanto, que pueda saber muchas cosas de un objeto sin conocerlo, o que ignore mucho de algo que conozco. ("Alamán conoció a Hidalgo, pero nunca supo cuáles eran sus propósitos"; "Bustamante sabía los propósitos de Hidalgo, aunque nunca lo conoció.")

La experiencia a que alude "conocer" puede ser de muchos grados. Puedo conocer más o menos una región, un libro o a una persona. En un sentido débil se refiere a un contacto superficial; significa entonces algo así como "encontrarse" ("En Buenos Aires conocí a muchos pintores"), o bien, a una experiencia personal e íntima (de una mujer virgen se dice que "no ha conocido varón"). En un sentido más fuerte se refiere a experiencias múltiples, variadas, profundas sobre un objeto ("Tú eres el único que me conoces", "Weingartner sí conocía a Beethoven"), o bien a una experiencia vivida, duradera e intensa ("Pocos conocen la felicidad", "No ha conocido el dolor"). En todo caso, cabe calificar el conocimiento con adverbios que lo cuantifiquen ("Lo conozco muy bien", "Conozco un poco el Alto Ampurdán"). Porque conocer no consiste en un solo acto, sino en muchas experiencias variadas, capaces de ser integradas en una unidad; por ello el conocimiento puede ser más o menos complejo, más o menos rico.

Aprehensión inmediata, experiencia, conocimiento

Bertrand Russell (1912, cap. v y 1918, cap. x) distinguió entre dos formas de conocimiento: "conocimiento por familiarización" (*by aquaintance*) y "conocimiento por descripción" (*by description*).[2] Estamos familiarizados (*acquainted*) con todo aquello que se nos presenta de modo inmediato: datos sensoriales, imágenes, recuerdos, mi propio yo tal vez, y también conceptos universa-

[2] El antecedente directo de esta distinción se encuentra en William James (1945, p. 212).

les. "Familiarización" es el simple percatarse de algo presente. Corresponde, por ende, a uno de los sentidos que tiene el verbo "saber", del que hablamos en el capítulo 6: "saber" como "darse cuenta" de algo, "tomar noticia", "estar enterado". El "conocimiento por familiarización" de Russell es la simple aprehensión inmediata de algo dado. Es pues una condición de conocer. Pero no toda aprehensión inmediata es conocimiento. No digo "conozco el rojo de este sillón", sino "veo el rojo..." Si exclamara "me duele una muela" y me preguntaran "¿cómo lo sabes?", contestaría "¡porque lo siento!" y no "¡porque lo conozco!" El percatarse de algo no es necesariamente conocimiento. No tiene sentido decir que conozco un ruido, un sabor o un olor (salvo en el sentido de "reconocer" del que luego hablaremos), sino que lo oigo, lo gusto o lo huelo. La aprehensión inmediata puede alegarse, en cambio, como una *razón* en que se base un saber ("¿Cómo sabes que el sillón es rojo?" – "Porque lo estoy viendo") o como un *modo de adquirir* un conocimiento ("¿Cómo conociste a Juan?" – "Lo vi en casa de Pedro").

El conocimiento se adquiere mediante aprehensiones inmediatas; para conocer algo o a alguien, de algún modo, hemos de haberlo visto u oído o sentido. Pero no se reduce a ellas. No se refiere, desde luego, a los datos sensoriales mismos, sino a objetos o a personas que pueden presentarse en muchas imágenes perceptivas; y el conocimiento de objetos o personas rebasa —como indica Russell— la "familiarización", porque implica "descripciones". Aun si usamos "conocer" en su sentido más débil, esto es, referido a un objeto o persona que sólo hemos encontrado una vez, conocer algo no equivale a tener una serie de datos sensoriales o imaginativos, supone además integrarlos en la unidad de un objeto. Para aceptar que conocemos debemos rebasar la simple *suma* de aprehensiones inmediatas: es menester referirlas a una *x* que se presenta en todas ellas. Condición para conocer algo o a alguien es captar *el mismo* objeto en diferentes escorzos y matices. Esto supone, por lo menos, tres cosas: 1] la permanencia y continuidad, en el espacio y el tiempo, al través de sus variadas presentaciones, del objeto uno; 2] cierta regularidad de las variaciones de sus presentaciones, en relación con las variaciones del entorno; 3] la existencia del objeto en el mundo real, más allá de cada una de sus presentaciones. Todo ello implica que las aprehensiones inmediatas de las cualidades dadas pueden ser sometidas a ordenación y síntesis, mediante reglas generales aplicables a toda

la experiencia. Una vez ordenada la experiencia por esas reglas generales, el mantenimiento de la unidad de cada objeto requiere la posibilidad de aplicar a todas sus presentaciones posteriores un esquema de la imaginación o un concepto. Así, la unidad del esquema o del concepto con el que nos referimos a una multiplicidad aprehendida permite conocer en ella *un objeto*. Mientras la aprehensión inmediata capta datos, la experiencia versa sobre *objetos* y *situaciones objetivas;* incluye varias operaciones de síntesis de la multiplicidad de lo dado en una unidad.[3]

Conocer, dijimos, puede tener grados. Aunque en un sentido débil, decimos a menudo que conocimos a alguien, por haberlo encontrado casualmente, las más de las veces empleamos "conocer" en un sentido más fuerte, que implica tratar algo o a alguien en repetidas y variadas circunstancias. En este sentido, conocer supone, además, que el objeto de referencia permanezca y se enriquezca en aprehensiones sucesivas de "lo mismo", las cuales pueden tener lugar en diferentes situaciones. Quien conoce algo ha tenido experiencias de ello de distintos modos, lo ha captado en varios escorzos y matices, bajo diferentes perspectivas y, eventualmente, en ocasiones distintas. Conocer x supone tener una serie de experiencias variadas sobre x y poder hacer, de algún modo, una serie de inferencias a partir de ellas, referidas a x. Quien diga que conoce a Pablo López debe estar dispuesto a admitir: 1] Haber tenido de Pablo López ciertas aprehensiones inmediatas: haberlo visto en determinadas ocasiones, bajo diferentes perspectivas, haberlo oído, tal vez, o tocado. 2] Haber referido esas presentaciones a la unidad de una persona que obedece al nombre de "Pablo López". 3] Haberlo "tratado", es decir, haber tenido cierta convivencia con él, a modo de llegar a inferir cómo se comporta, siente y piensa. En una nota que no se encuentra en "saber" y es, en cambio, carac-

[3] Los análisis de Edmund Husserl sobre la constitución del objeto de experiencia son una descripción, en mi opinión aún insuperada, de este proceso; los párrafos anteriores los siguen de cerca (véase, sobre todo, de Husserl: 1950, sección II, y 1952 sección I, caps. 2 y 3). Acerca del problema del *origen* de las reglas generales con que ordenamos nuestra experiencia, creo que tratar de elucidarlo no compete a la filosofía sino a una ciencia empírica: la psicología genética. De hecho, las investigaciones de Jean Piaget vienen a confirmar muchos análisis de la fenomenología y nos inclinarían a pensar que las reglas generales que permiten conocer el objeto como una unidad permanente al través de sus variaciones, se adquieren en la primera etapa de la vida.

terística de "conocer", podría resumirse lo anterior: conocer es integrar en una unidad varias experiencias parciales de un objeto.

Para poder hacer todo lo anterior, es preciso que se añadan a las presentaciones inmediatas ciertas creencias. Éstas son de dos tipos: *Primero*: creencias básicas sobre lo que existe, que corresponden a las reglas que permiten ordenar la experiencia. Referir distintas presentaciones a la unidad Pablo López requiere creer que los objetos permanecen en el espacio y en el tiempo, que sus propiedades varían regularmente al variar el entorno, que no se desvanecen al dejar de aprehenderlas, que existen efectivamente, etc. *Segundo*: creencias adquiridas en experiencias anteriores, acerca de la clase de objetos o situaciones a que pertenece lo conocido. Para inferir cómo se comporta Pablo López preciso interpretar mis experiencias sobre él, a la luz de lo que sé acerca del comportamiento de los hombres, de sus motivaciones, intenciones, intereses. Un cúmulo de creencias me permiten, en cada caso, formular hipótesis acerca de cómo habrá de comportarse Pablo López y confirmarlas en mi convivencia con él. Así, ciertas creencias generales están supuestas en mi conocimiento del objeto y éste, a su vez, permite inferir otras creencias acerca de él. Conocer *x* incluye, en suma, aprehensiones inmediatas y creencias, referidas todas ellas al mismo objeto.

En su sentido fuerte, conocer realmente un objeto supone formarnos un "cuadro" general acerca de cómo *es* el objeto y no sólo de cómo *aparece* a la aprehensión inmediata. Tal vez uno de los orígenes de la diferencia entre "ser" y "aparecer", propia de muchas filosofías, se encuentre en el uso diferente del verbo "conocer", por una parte, y de los verbos "ver", "oír", "sentir", por la otra. Siento, veo, oigo, datos sensoriales, es decir, modos como aparece un objeto; conozco, en cambio, el objeto como una unidad, el cual se comporta, reacciona y se muestra en distintas facetas, tal como es en muchas presentaciones. Suele decirse, por ejemplo: "Ya sé que Pedro *te parece* hipócrita; pero puedo asegurarte que no lo *es*: yo lo conozco bien", o "si conocieras a los gatos, no *te parecerían* cariñosos". Nótese que "conocer *x*" puede remplazarse, en frases semejantes, sin alterar su sentido, por "saber cómo es *x*". "¿Por qué te asombra que Pablo se haya mostrado agresivo? ¿Qué no lo conoces?" La última interrogación podría rezar igualmente "... ¿Qué no sabes *cómo es*?" Conocer *x* es saber *cómo es x*,

a diferencia de saber simplemente *que* x es tal o cual. De allí la ilusión filosófica, propiciada por esta diferencia semántica, de que el conocimiento recae sobre alguna realidad oculta tras las apariencias. Pero, en verdad, "conocer" no se usa, en el lenguaje ordinario, para referirse a nada oculto sino, por el contrario, a algo de lo que tenemos experiencias múltiples, de tal modo que podamos inferir a partir de ellas varias de sus propiedades y relaciones.

Las apariencias pueden ser irreales. Conocer algo, en cambio, es captarlo tal como *es* realmente. Si tener experiencia directa de *x* es condición necesaria para conocerlo, también lo es que *x* efectivamente exista, pues no puede haber experiencia de algo inexistente. Quien afirma conocer, afirma la existencia real de lo conocido. Frases como "Fray Servando conoció a Azaziel, aunque es bien sabido que ese diablo no existe" son obviamente absurdas. Si alguien alega conocer un objeto, demostrar su inexistencia es refutación suficiente de su alegato. Si lo aprehendido es figmento de la imaginación u obra alucinatoria, no diríamos que se conoce. La víctima de *delirium tremens* no "conoce" las alimañas que contempla, ni el viajero del desierto, el oasis de su espejismo. Cierto que decimos a veces que alguien conoce los fantasmas de su casa, sus propias figuraciones o aun "mundos irreales" pero entonces, o bien queremos sugerir que atribuimos a esas entidades algún género de existencia, o bien empleamos "conocer" en un sentido derivado, equivalente a "darse cuenta", "percatarse".

De parecida manera, si aplicamos "conocer" a la captación de los propios procesos mentales es porque tomamos éstos como objetos, hechos o estados reales, que constituyen una *experiencia* interna. Sólo de la experiencia hay conocimiento y ésta supone la existencia real de lo conocido.

Puede afirmarse pues que una condición necesaria —aunque no suficiente— de conocer *x*, es que *x* exista. Con todo, podemos considerar esta condición incluida analíticamente en "tener experiencia directa de *x*", si consideramos la existencia del objeto como condición necesaria de la experiencia.

Capacidades adquiridas por conocer

Si conocemos algo tenemos la capacidad de responder a ciertas preguntas acerca de lo conocido, si *conocemos* algo, *sabemos*

algo acerca de ello. Cuando nuestro conocimiento es circunstancial y hablamos de "conocer" en su sentido más débil, sólo podemos referirnos a aspectos superficiales y aun ocasionales del objeto. Pero en su sentido más rico, "conocer" implica poder contestar múltiples y variadas cuestiones, de la más diversa índole, sobre el objeto. Piénsese en oraciones en que intervenga "conocer a los animales", "conocer a Hegel (la filosofía de Hegel"), "conocer a París", "conocer a las mujeres". En esas frases se supone que quien conoce puede ser una fuente de información variada sobre su campo de conocimiento, resolver problemas que le consulten al respecto, orientar a otros. Porque conocer algo, en este sentido, no es sólo poder describir su aspecto exterior, sino captar su "forma y manera", su "estilo", el modo como sus partes están relacionadas en un todo; conocer algo supone estar familiarizado con las variantes y matices que presente, comprender sus aspectos menos obvios, poder desentrañar sus complejidades. Quien conoce a Hegel sabe relacionar entre sí las partes de su doctrina, quien conoce a los perros sabe de sus hábitos, sus capacidades e inclinaciones, quien conoce una máquina podría desmontarla y reconstruirla, al menos *in mente,* quien conoce la cerámica china puede distinguir sus variantes y estilos diversos, apreciar sus irregularidades, comparar entre sí sus variados diseños, distinguir detalles que escapan al profano. Por ello el "conocedor" es alguien de cuyo juicio podemos fiarnos. "Conocer" en su sentido más rico es poder integrar en una unidad cualquier experiencia y cualquier saber parcial de un objeto, por variados que éstos sean.

Sigamos un ejemplo. El que *sabe* muchas cosas sobre los Evangelios tiene con ellos una relación cognoscitiva diferente a quien realmente los *conozca.* Aquél podrá citar frases del texto, dar noticias de sus autores y fechas de su composición, distinguir tal vez las distintas variantes de los sinópticos. Quien los conoce tal vez no pueda hacer nada de eso; puede, en cambio, comprender su mensaje central, captar su espíritu, interpretar variadas cuestiones a su luz, sabe manejarlos, responder preguntas acerca del alcance y aplicación de su doctrina. Que conocer los Evangelios no es saber muchas cosas acerca de ellos, sino poder distinguir lo esencial de su doctrina, el "núcleo" del que puede desprenderse cualquier formulación parcial. "¿Conoces a Hegel?" — "No. Sé algo de su filosofía, pero no puedo decir que lo conozca." Es decir, he leído algunas obras de Hegel o sobre sus ideas, pero no puedo todavía integrar esos sa-

beres a modo de comprender lo central de su doctrina y captar su articulación interna. "Saber una lección" es distinto a "conocerla". Lo primero es poder repetirla o exponerla parte por parte, lo segundo es haberla comprendido en su estructura, y poder, en consecuencia, distinguir en ella lo importante, para exponerla como un conjunto coherente.[4] En su sentido más fuerte, conocer bien a alguien es captar su "personalidad", poder integrar en una unidad las experiencias que pueda tener de él. ("¿Por qué me juzgas así? ¡Tú no me conoces!"). Conocer no es una suma de saberes sino una fuente de ellos. Conocer supone tener alguna "clave" para saber muchas cosas sobre algo, tener un modo de relacionar cualquier saber de algo con los demás. El saber es necesariamente parcial, el conocer aspira a captar una totalidad.

Por eso "conocer" tiene también, a menudo, el sentido de "reconocer", sentido que nunca puede adquirir "saber". Mostrando una figura en una fotografía, pregunto: "¿Lo conoces?", es decir: "¿Puedes integrar esta imagen en la experiencia más amplia que tienes de esa persona?" "Después de dos meses de ausencia, su hijo no la conocía": su hijo no podía conectar la nueva experiencia parcial de su madre con las adquiridas de ella con anterioridad. Notemos que, en estas frases, "conocer" es sustituible por "saber *quién* (*qué*) *es*..." No saber quién es una figura en una foto es ser incapaz de enlazar esa imagen, en la unidad de una sola persona, con otras que se hayan tenido anteriormente. "Conocer" o "saber lo que es" un rasgo o una imagen es comprenderlos, no como algo aislado, sino en una estructura de rasgos con los que forma una unidad.

A la pregunta "¿cómo conoces que es x?" o "¿cómo sabes lo que es?" –señala Austin (1961, p. 52)– puedo responder "por su comportamiento", "por sus características", esto es, puedo señalar una marca que en experiencias anteriores he visto siempre ligada a *x*, de tal modo que, al verla ahora, me basta para ligarla de nuevo a esa unidad *x* y reconocerlo. "Nuestra pretensión al decir que conocemos (es decir, que sabemos lo que es) es *reconocer*: y reconocer, al menos en esta especie de casos, consiste en ver o en sentir, uno o varios rasgos que estamos seguros son similares a algo observado (y usualmente nombrado) antes, en alguna ocasión anterior en nuestra experien-

[4] Nótese el sentido, en castellano, del reflexivo "saberse". "Saberse una lección" es tenerla memorizada en todas sus partes, pero no forzosamente "conocerla".

cia." Notemos que, en este párrafo, no podemos traducir "*knowing*" por "saber" sino por "conocer". Al enlazar un rasgo con otras experiencias de un objeto y comprender que corresponde a él, ese rasgo se convierte en característica del objeto y permite así distinguirlo de los objetos semejantes. No conocer algo, en cambio, es "no saber *qué es*", es decir, no tener suficientes experiencias anteriores de él para poder enlazar esa nueva percepción con otras del mismo objeto y distinguirlo.

Si "conocer" se distingue de "saber que...", también es diverso de "saber hacer...". Entre "conocer" y "saber hacer" hay, sin embargo, ciertos puntos comunes. Ambos se refieren a una capacidad o habilidad específica. Con todo, las capacidades que suponemos en quien conoce son de tipo intelectual, teórico o reflexivo; "saber hacer", en cambio, puede referirse a cualquier tipo de habilidades o capacidades, sean prácticas o teóricas, reflexivas o no. "Conocer *x*" supone: "saber responder a varias preguntas sobre *x*", "saber describir *x*", "saber relacionar los distintos aspectos de *x* en una unidad", etc., poder dar, en suma, ciertas respuestas intelectuales adecuadas respecto de *x*.

En muchos casos en que empleamos "conocer" en sentido fuerte, "conocer *x*" es también un *antecedente favorable* (aunque no una *condición necesaria)* para "saber hacer algo con *x*", "saber manejarlo", "saber actuar con propiedad sobre él". En efecto, se supone que al conocer algo estamos familiarizados con su estilo de comportamiento o su modo de funcionar y tenemos, por ende, capacidad de actuar adecuadamente ante él. Se supone que quien conoce una máquina de sumar sabe manejarla y sería difícil imaginar que quien conoce a las mujeres no supiera comportarse adecuadamente ante ellas. Conocer algo nos pone en mejor disposición para poder habérnosla con ello, porque elimina la sorpresa e implica una facilidad para prever su comportamiento, para otros inesperado ("Cuando lo conozcas, sabrás cómo tratarlo").

No obstante, de que *S* conozca *x* no puedo inferir que *necesariamente S* sepa tratar a *x* o comportarse ante *x*, sino sólo que hay una fuerte y legítima presunción de que estará capacitado para hacerlo. Esa presunción será más fuerte mientras más intelectual y teórica sea la tarea que se supone debe realizar. De quien conoce el ajedrez me asombraría mucho que, además de estar enterado de sus reglas y dominar las principales aperturas, no supiera jugar ese juego. En cambio, no sería incomprensible que alguien conociera un automóvil y no su-

piera manejarlo: podría tener un conocimiento detallado de su disposición mecánica y su forma de manejo, ser capaz de prever su funcionamiento, poder determinar el origen de sus fallas y estar, sin embargo, inhabilitado para manejarlo él mismo, por padecer un defecto físico o simplemente por no haber tenido ocasión de aprenderlo. Sería sin duda cómico, pero no inconsistente, que una persona conociera mucho de perros y, sin embargo, tuviera tal miedo ante ellos que no supiera tratarlos. Y un caso frecuente es que quien conoce el sufrimiento no sepa adaptarse a él. Conocer algo puede consistir, en muchos casos, en dominar teóricamente las reglas y preceptos conforme a los cuales se puede realizar una operación, pero no necesariamente en saber aplicarlos. Y Ryle (1949, pp. 28 *ss.*) es convincente al señalar que un conocimiento intelectual de las reglas no es necesario antes de saber usarlas. En suma, "conocer *x*" implica "saber responder intelectualmente ante *x*", y tener una presunción favorable, aunque no una certeza, de "saber actuar sobre *x*", "saber tratarlo adecuadamente".

A la inversa, "saber hacer" implica siempre algún "conocer". Puedo saber cocinar sin saber recetas, pero no sin conocer los ingredientes culinarios; puedo saber hacer chistes sin haber leído tratados humorísticos, pero no sin conocer el humor. Quien sabe tocar la guitarra conoce mejor su instrumento que un tratadista de música, y saber arreglárselas en la práctica requiere un conocimiento de cierta realidad.

Concluyamos estas observaciones resumiendo un par de resultados. Podemos tomar "conocimiento" como un término para designar cualquier forma de captar la existencia y la verdad de algo. En este sentido tan general, habría varias formas de "conocimiento": "saber que...", "aprehensión inmediata", "conocer" en sentido estricto (el estudiado en este capítulo). Cada una de esas formas presenta condiciones diferentes.

Para conocer (en sentido estricto) *x* son condiciones necesarias:

1] Tener o haber tenido experiencias directas de *x* (y, por ende, que *x* exista).

2] Integrar en la unidad de un objeto *x* diferentes experiencias de *x*.

3] Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a *x*.

Razones para conocer

Saber y conocer no se justifican de la misma manera. El saber se justifica en razones objetivamente suficientes, el conocer, en experiencias directas. Si entendemos "razones" en un sentido amplio, como lo que hace que lo creído sea, a juicio de un sujeto, verdadero o más o menos probable, como lo que asegura a alguien que su creencia está determinada por la realidad, podemos sostener que también el conocer tiene sus razones. Pero, a diferencia del saber, las razones para conocer son individuales.

Esta diferencia aparece si nos fijamos en el distinto sentido de las preguntas "¿cómo sabes?" y "¿cómo conoces?" Ambas preguntarían por la justificación de mi pretensión a saber o a conocer. A la primera puedo, a menudo, contestar aludiendo al modo como he llegado a adquirir un saber. "¿Cómo sabes que para Hegel el ser es igual a la nada?"– "Porque lo estudié muchos años." Pero una respuesta más adecuada sería: "Porque lo dice en la *Lógica*." En efecto, respondemos con mayor precisión al sentido de la pregunta "¿cómo sabes?" si indicamos las ***pruebas objetivas*** en que se funda nuestro saber y no sus *antecedentes*. "¿Cómo sabes que el sillón es rojo?" – "Porque lo acabo de ver." "¿Cómo sabes que César era calvo?"– "Porque lo dice Suetonio." "¿Cómo sabes que este teorema es válido?" – "Porque se deduce de nuestros axiomas." En cambio, la pregunta misma "¿cómo conoces algo?" es poco usual; más bien preguntaríamos: "¿cómo *conociste* algo o a alguien?", "¿cómo llegaste a conocerlo?" Y sólo sería pertinente contestar señalando las vías, los procedimientos por los que llegué a ese resultado, exhibiendo, no las pruebas de que conozco, sino la manera como llegué a una posición que me permitió conocer. "¿Cómo conociste a Juan?" – "Fuimos compañeros de clase." "¿Cómo conoces tan bien los Evangelios?" – "Estudié en un seminario." Al dar esas respuestas indico los antecedentes que explican que tenga una experiencia determinada. Porque para conocer sólo puedo aducir un tipo de razones: experiencias personales.

Austin distinguió entre dos maneras posibles de contestar a la pregunta "*how do you know?*" que, en castellano, tiene la ambigüedad de "¿cómo sabes?" y "¿cómo conoces?" A esa pregunta puedo contestar: "porque..." seguido de una cláusula, o "por..." seguido de un sustantivo. Por ejemplo: "lo sé *porque* lo leí en un periódico" o "lo conozco *por* sus rasgos distintivos", "*por* su cabeza", "*por* su comportamiento". En el

primer caso la respuesta indica una prueba de mi saber, en el segundo, una señal de mi conocer. "En términos generales –escribe Austin (1961, p. 54)– casos en que puedo 'probar' son casos en que uso la fórmula 'porque'; casos en que 'conozco pero no puedo probar' son casos en que nos refugiamos en la fórmula 'por'." Pues bien, en términos igualmente generales, en castellano tenderíamos a usar "saber" para los primeros casos, y "conocer" para los segundos.

Saber que *p* implica tener razones comprobables por cualquiera que tenga acceso a ellas y las examine; si alguien pregunta "¿cómo sabes?" debo poder justificar mi saber exhibiendo ante cualquiera pruebas comprobables. Conocer implica tener razones personales; si alguien pregunta "¿cómo conoces *x*?" puedo contestar remitiéndome a una experiencia reiterada de un objeto, o bien señalando las causas de mi conocer: los antecedentes que me llevaron a tener ciertas experiencias, las maneras en que pude percatarme de algo, mi convivencia repetida con el objeto conocido, pero no puedo traer a colación pruebas compartibles por el otro, que le suministraran a él el mismo conocimiento.

Pero si el conocer se justifica en experiencias individuales, ¿debemos renunciar a su justificación objetiva? ¿Cómo justificar ante los demás, que conocemos?

Saber que se conoce

Afirmar que una persona "conoce que conoce" no tiene sentido, pero sí lo tiene aseverar que alguien "cree o sabe que conoce". En el lenguaje ordinario son frecuentes expresiones como las siguientes: "Creía conocerlo, pero ahora me doy cuenta de que no lo conozco"; "Creo que conoce la India, no estoy seguro"; "No sé si lo conoce." Pues bien, el conocer no se justifica en razones objetivas, pero sí, el saber que se conoce.

Conocer *x*, dijimos, puede dar lugar a varios saberes acerca de *x*. Si conozco a Pablo, puedo saber que Pablo es responsable; porque Herodoto lo conoció, sabemos algo acerca del templo de Babilonia. Pero para inferir un saber a partir de un conocer, deben cumplirse ciertas condiciones. Podemos poner en duda esa inferencia por dos tipos de razones: 1] Porque no aceptemos que *S* efectivamente conozca *x*; 2] porque no aceptemos

que su conocimiento sea suficiente para justificar un saber sobre x.

Veamos el primer punto. Observamos que nuestro conocer puede ser más o menos profundo, puede ser también ilusorio. A menudo creemos conocer algo o a alguien cuando, en realidad, no lo conocemos. ¿Cómo justificar que *efectivamente* conocemos? ¿Cuándo podemos afirmar que *sabemos* que alguien conoce? Para justificar *ante mí mismo* que efectivamente conozco algo debo, a menudo, contrastar una experiencia con otras, ponerlas a prueba en diferentes ocasiones, hasta poder inferir con seguridad que no puede darse una experiencia suplementaria que revocara mi conocimiento: sólo entonces estoy justificado en aseverar que *sé* que conozco algo y no sólo que *creo* conocerlo.

Pero ¿cómo justificar *ante los demás* mi conocer, cuando ellos no han tenido mis mismas experiencias? Lo que podemos justificar ante otros, en rigor, es nuestra creencia o saber de que conocemos. Si alguien pone en duda nuestra pretensión de conocer x, podemos justificarla de varias maneras: 1] Indicando las circunstancias, ocasiones, procedimientos o maneras en que obtuvimos el conocimiento de x. 2] Respondiendo preguntas, resolviendo cuestiones sobre x, que suponen que lo conocemos, es decir, demostrando que *sabemos que* x tiene tales o cuales propiedades. 3] Mostrando un comportamiento ante x que supone que lo conocemos, es decir probando que *sabemos hacer* cosas con x. Para demostrar que conozco el ajedrez sólo tengo tres caminos: indicar cuándo y cómo aprendí el juego, describir una serie de datos sobre él o ponerme a jugarlo con pericia. En ninguno de estos casos, transmito mi experiencia directa de ese juego, sólo indico los antecedentes o consecuencias de mi conocer, de los cuales se puede inferir que efectivamente conozco. Antecedentes y consecuencias pueden fungir como razones en que se base la creencia o el saber que los demás tienen de mi conocimiento. No funcionan como razones de que el otro conozca, sino de que crea o sepa que yo conozco. Si un sujeto *B* comprueba que *A* conoce el juego de ajedrez porque sabe jugarlo, no diremos que, por esa razón, *B* conoce que *A* conoce el ajedrez, sino que *B* sabe que *A* conoce ese juego. Justificar un conocimiento ante los demás es, en verdad, justificar la creencia o el saber de un conocimiento.

Por ello, la relación entre *justificación* y *transmisión* es diferente si se trata de un saber o de un conocer. La transmisión

de un saber no difiere de su justificación ante el otro. Para transmitir un saber a otro sujeto basta con justificarlo ante él, mostrándole las razones en que se basa. En efecto, si el sujeto *A* exhibe ante *B* razones objetivamente suficientes de su saber que *p*, *B* comprobará esas razones y sabrá, por lo tanto, igualmente que *p*. El saber es directamente transmisible porque se funda en razones compartibles por cualquiera. Por ello la relación de saber es transitiva. Si *A* sabe que *p* y *B* sabe que *A* sabe que *p*, entonces *B* también sabe que *p*.[5]

En cambio justificar ante los demás nuestra creencia de que tenemos un conocimiento, no implica transmitir éste. Si alguien, digamos *A*, trata de justificar ante otro, sea *B*, su conocimiento de *x*, *B* puede saber que *A* conoce *x*, esto es, *B* puede tener razones objetivamente suficientes para aseverar que *A* conoce *x*, pero no por ello comparte el conocimiento de *A*; *B* no conoce a su vez lo que *A* conoce. Para ello *B* debería colocarse en circunstancias semejantes a *A* y tener experiencias similares. El conocimiento, a diferencia del saber, no es directamente transmisible.

Cualquier saber es compartible; nadie, en cambio, puede conocer por otro, cada quien debe conocer por cuenta propia. El conocer es intransferible. Por ello la relación de conocimiento no es transitiva. Si *A* conoce *x* y *B* sabe que *A* conoce *x*, no se sigue que *B* también conozca *x*. Sólo hay una forma *indirecta* de transmitir el conocimiento: colocar al otro en una situación propicia para que él mismo lo adquiera. *Conocer es asunto estrictamente personal.* Por ello los saberes pueden consignarse en discursos razonados y anónimos, el conocer requiere, en cambio, del testimonio de quien conoce.

Por otra parte, conocer un objeto puede ser una razón suficiente para creer o para saber algo *acerca de él.* Un conocimiento, propio o ajeno, puede justificar una *creencia.* Puedo creer, por ejemplo, en las virtudes de una persona, porque yo mismo u otros la conozcan más o menos superficialmente. Pero que *S* conozca *x* sólo podrá ser razón para un *saber* acerca de *x*, si se cumplen dos condiciones:

Primera: Si sabemos que *S* conoce *x*; esto es, si podemos dar razones suficientes para cualquier sujeto epistémico pertinente, de las cuales se infiera que efectivamente *S* conoce *x*.

[5] En la lógica epistémica de Hintikka, puede demostrarse formalmente esta inferencia (1962, pp. 60-61).

Si *A* dice que Pablo es responsable porque lo conoce, *B* sólo podrá aceptar que *A* sabe que Pablo es responsable, si él mismo u otro sujeto cualquiera puede comprobar que *A* efectivamente conoce bien a Pablo, cosa que podrá hacer al cerciorarse de las ocasiones en que *A* pudo obtener ese conocimiento o de las muestras que dé de tenerlo. Si no puede comprobar el conocimiento que *A* tiene de Pablo, *B* no podrá afirmar que *A* sabe, sino sólo que cree saber.

Segunda: No basta que sepamos que alguien conoce un objeto para aceptar que sabe todo lo que él cree saber sobre ese objeto. Porque el conocer se basa en experiencias personales que podrían mostrarle a un individuo propiedades incomprobables por otros. El conocimiento personal de un individuo puede ser fuente de descubrimiento de muchas verdades, pero éstas sólo tendrán el rango de saberes si pueden justificarse en razones comprobables por cualquiera. Sé que Pablo es responsable no sólo si efectivamente lo conozco, sino también si mi conocimiento me permite señalar comportamientos de Pablo comprobables intersubjetivamente, que justifiquen mi aserto. Así, ni las razones para saber que alguien conoce un objeto, ni las razones de los saberes acerca de ese objeto, fundadas en un conocer, pueden ser datos privados del cognoscente. Unas y otras tienen que ser razones públicas, comprobables en principio por cualquier sujeto pertinente. En ellas se funda el saber testimonial.

Saber testimonial

Hay saberes fundados en el conocimiento propio, los hay también basados en un conocimiento ajeno. Me veo inclinado a aceptar muchas verdades porque se derivan de la experiencia de otros sujetos. La mayoría de nuestros saberes, en realidad, no han tenido por base nuestra propia experiencia sino el testimonio de la ajena. Nos atenemos entonces a la veracidad y competencia del "testigo", del "conocedor", del "experto" o, simplemente, del hombre "experimentado". Para ello tenemos que justificar en razones nuestra creencia en el conocimiento personal del otro; sólo así podemos saber que él conoce y, por ende saber lo que él conoce. ¿Cómo comprobar que otra persona, digamos *A*, efectivamente conoce *x*? Puede haber tres vías, que ya mencionamos y que pueden darse conjunta o alternati-

vamente. En primer lugar, debemos mostrar que *A* estuvo efectivamente en situación de conocer *x*. Lo cual puede comprobarse de distintas maneras: por testimonio de otras personas, por examen de documentos relativos a *A*, que indican que estuvo en presencia de *x*, o porque comprobamos que *A* conoció *y* y sólo pudo haberlo conocido si también conoció *x*. Podemos convencernos de que Herodoto conoció Babilonia porque Sófocles lo mencione, porque su nombre esté inscrito en una tableta arcaica o porque comprobemos la veracidad de la descripción que hace Herodoto del atuendo de los babilonios. En todos los casos, nuestro saber de que *A* conoce se basa en otras creencias que deben justificarse con independencia del conocimiento de *A*; es decir: para que *B* sepa que *A* conoce *x*, no le basta el conocimiento que *A* tiene de *x*, sino requiere de otros conocimientos o saberes.

En segundo lugar, podemos justificar el conocimiento que *A* tiene de *x* al mostrar que *A* sabe sobre *x* cosas que sólo pudo saber, de haberlo conocido. Creemos que Herodoto viajó a Babilonia porque sus descripciones detalladas de lugares y costumbres nos inducen a pensarlo, pero que éstas sean veraces sólo podemos comprobarlo por razones distintas a su propio testimonio.

Por último, podemos saber que *A* conoce *x* porque observamos que sabe hacer cosas con *x*. Un mercenario ateniense pudo convencerse de que Herodoto conocía Babilonia, al verlo recorrer sin perderse sus callejuelas tortuosas.

Las razones anteriores podrían bastar para saber que el otro conoce, ¿bastarían también para aceptar su testimonio sobre *x*? Aún no. Porque, aun conociendo *x*, *A* podría tener interés en aseverar sobre *x* cosas que no son ciertas. Si sabemos que *A* conoce *x* y *A* asevera el enunciado "*p*" acerca de *x*, no por ello tenemos razones suficientes para saber que *p*; antes tenemos que demostrar que *A* es testigo fidedigno. Lo cual podemos hacer de muchas maneras. La crítica histórica las ha sistematizado con cuidado. Algunos son criterios negativos: no hay razones para pensar que *A* tenga interés en mentir, nada lleva a atribuirle una índole engañosa; otros son positivos: observaciones ajenas confirman su veracidad, su testimonio concuerda con otros, tiene reputación de hombre honesto, lo ha demostrado en otras ocasiones, etcétera.

Pero aun si tenemos razones suficientes para saber que *A* conoce *x* y que es fidedigno, no bastan para que sepamos cual-

quier proposición "*p*" acerca de *x*, formulada por *A*. En efecto, puesto que el conocer de *A* se funda en experiencias personales, puede justificar certezas de *A* acerca de *x*, pero sólo será fundamento de un saber, si "*p*" es comprobable intersubjetivamente. Aun de buena fe, *A* podría tomar por propiedades objetivas una simple aprehensión subjetiva, tal vez ilusoria, del objeto. No es menester, por supuesto, que esas propiedades sean efectivamente comprobadas por otros sujetos, sino que sean, por principio, comprobables. Para ello, deben ser públicas y no privadas. Creemos las descripciones que nos da Herodoto sobre cultivos o ciudades porque cualquier otro viajero hubiera podido comprobarlas; somos suspicaces, en cambio, frente a las manifestaciones de sus impresiones subjetivas. Intentamos incluso poner a prueba el testimonio de un relator con el de otros que hubieran observado lo mismo, antes que aceptarlo como fuente de saber. Para *creer* la palabra de un testigo, basta que sepamos que conoce y que es fidedigno; para *saber* lo que asevera, es menester además que su juicio sea justificable por quienes estén en situación de comprobar su verdad.

Tampoco consideraríamos un testimonio como razón de un saber si es incompatible con los supuestos ontológicos que están en la base de todos nuestros saberes, o con algunos de los conocimientos que damos por bien fundados. Si esto sucede, antes que aceptar el testimonio ajeno, por justificado que esté, lo pondremos en duda. Creemos a Herodoto cuando nos describe las costumbres de los escitas, pero no cuando nos habla de serpientes que vuelan. Como cualquier saber, el saber testimonial está condicionado por las creencias básicas de la comunidad epistémica correspondiente y no puede, por ende, contradecir sus marcos conceptuales y sus saberes probados. Los testimonios sobre apariciones de dioses o de vírgenes no son aceptados por nosotros como válidos objetivamente, aunque pudieran serlo por otras comunidades históricas que admitan la posibilidad de observar, con naturalidad, entidades supramundanas. Si existe una inconsistencia entre el testimonio ajeno y los marcos conceptuales y saberes comúnmente aceptados por la comunidad epistémica pertinente, tenderemos a revisar las razones en que se funda nuestra creencia en el conocimiento ajeno o aquellas que permiten inferir su veracidad, antes que poner en cuestion los saberes anteriores. Por otra parte, trataremos de comprobar *p* con independencia del testimonio de *A*; sólo si llegáramos a justificarla en razones distintas, nos veremos en situa-

ción de decidir si podemos aceptarla, a riesgo de efectuar cambios en nuestras creencias anteriores.

Resumamos. Muchos de nuestros saberes están basados en nuestro propio conocer, otros, en el conocimiento ajeno. Entre estos últimos figura el saber que se refiere a observaciones transmitidas por los otros: el saber por testimonio. El saber por testimonio se basa en una inferencia que comprende, entre sus premisas, saber que el otro conoce. Podríamos resumir así sus pasos:

1] *A* estuvo en situación de conocer *x*,
y/o: *A* sabe cosas sobre *x*, que suponen un conocimiento de *x*,
y/o: *A* sabe hacer cosas con *x*, que suponen su conocimiento de *x*.
Luego, 2] *A* conoce *x*,
3] *A* asevera "*p*" acerca de *x*,
4] *A* es persona fidedigna,
5] "*P*" es comprobable por cualquier sujeto normal y no es incompatible con saberes anteriores.
Luego, 6] "*P*" está objetivamente justificada.
Luego, 7] *B* (o cualquier otro sujeto epistémico pertinente) sabe que *p*.

Notemos algunos puntos.

El conocer de *A* no se basa en razones objetivas, sino en las propias experiencias, pero el *saber* de *B* de que *A* conoce, sí requiere razones objetivas: las enunciadas en [1]. *B* requiere también dar razones suficientes para justificar su saber de lo que *A* atestigua: las enunciadas en [3], [4] y [5]. El conocimiento ajeno es una razón *necesaria* del saber testimonial que tiene *B*; pero no es una razón *suficiente*.

El saber se justifica en un conocer (propio o ajeno), pero éste supone, a su vez, la validez objetiva de ciertas creencias. El testimonio de Herodoto se funda en el conocimiento personal que él tiene de Babilonia, pero nuestra creencia en ese conocimiento remite a su vez, para su justificación, a saberes que nosotros tenemos sobre Herodoto, a saberes que el propio Herodoto demuestra tener, a conocimientos nuestros acerca de lo afirmado por él, o a otros testimonios varios. Saber algo sobre *x* se justifica en saber que alguien conoce *x*, pero saber que alguien conoce *x* se justifica en *otros* saberes distintos. *B* puede,

por ejemplo, justificar la proposición [1] "*A* conoce "*x*" en [2] "*A* asevera $\{p_1, p_2, p_3, \ldots p_n\}$" y [3] "$\{p_1, p_2, p_3, \ldots p_n\}$". Pero [2] y [3] no se justifican a su vez en el hecho de que *A* conozca *x*; deben fundarse en otras razones. Una vez justificado "*A* conoce *x*" y "*A* es fidedigno", *B* puede dar por objetivamente justificadas otras aseveraciones "$\{q_1, q_2, q_3, \ldots q_n\}$" acerca de *x*, que el mismo *B* ya no tiene necesidad de comprobar con independencia de la aseveración de *A*. Así, *B* puede saber muchas cosas acerca de *x*, sin tener que fundarlas en su propio conocimiento. Ahora bien, los conjuntos "$\{p_1, p_2, p_3, \ldots p_n\}$" y "$\{q_1, q_2, q_3, \ldots q_n\}$" pueden tener miembros en común: una aseveración puede justificarse, a la vez, por el testimonio de *A* y porque se funde en otras razones. Pero "$\{q_1, q_2, q_3, \ldots q_n\}$" comprende muchos miembros que no están incluidos en "$\{p_1, p_2, p_3, \ldots p_n\}$". Herodoto nos dijo algunas cosas sobre Babilonia que hemos podido comprobar por nosotros mismos o por el testimonio de otros autores; gracias a ellas podemos aceptar muchas otras, basadas sólo en su testimonio.

Una inmensa parte de nuestros saberes está fundada en el conocimiento ajeno, no sólo acerca del pasado, también acerca de lo que ahora acontece en el mundo. Nuestro saber cotidiano se va construyendo al través del enlace de nuestras propias experiencias con el testimonio de las ajenas. El saber científico de una comunidad, por su parte, se levanta sobre los conocimientos compartidos y contrastados de muchos de sus componentes. Así, no sólo el saber, también el conocer supone una actividad comunitaria.

El conjunto de nuestros saberes no presenta una estructura piramidal en cuya base se encontrara, cual fundamento inconmovible, la aprehensión inmediata. En la base de nuestros saberes se encuentran, antes bien, tanto el conocer propio como el ajeno. Pero ambos suponen saberes previos, los cuales remiten, a su vez, a otros conocimientos. La imagen más adecuada de nuestro conocimiento sería la de una compleja red, en la que cada saber remite a conocimientos personales y a otros saberes, y cada conocimiento personal a su vez, a otros saberes y conocimientos. Sería difícil, en todos los casos, seguir la urdimbre de relaciones que constituye la justificación completa de cada saber, pero la red entera descansa, en último término, por unos cuantos puntos, en experiencias directas de varias personas.

Conocimiento en general

Partimos del saber proposicional. Pero hemos visto que el conocimiento no puede reducirse a él. El conocimiento en general comprende varias formas; saber es sólo una de ellas. Sin embargo, por distintas que sean las formas de conocimiento que estudiamos, han mostrado relaciones estrechas que permiten esperar la existencia de rasgos comunes. Tratemos de precisarlos. ¿Hay propiedades comunes a cualquier forma de conocimiento?

"Conocimiento" tiene, en el lenguaje ordinario, una ambigüedad: puede significar una *actividad* o un *estado* de un sujeto. "Conocer", "saber", al igual que otros verbos como "percibir", "recordar", "demostrar" "inferir", pueden referirse a un proceso activo por el cual una persona llega a captar una realidad. Pero también pueden desginar el resultado de esa actividad: el estado del sujeto, que subsiste en él como una disposición, determinada por esa realidad. Podemos examinar, pues, las distintas formas de conocimiento que hemos estudiado, en función de esas dos acepciones del concepto.

Descartamos de inmediato el "saber hacer" (*knowing how*) como una forma de conocimiento. Su semejanza con los conceptos epistémicos es, en efecto, puramente verbal. "Saber hacer" no se refiere a alguna actividad por la que el sujeto alcance la realidad y se determine por ella; designa, antes bien, un conjunto de habilidades para ejecutar ciertas acciones coordinadas; aunque éstas puedan ser señal que nos permita reconocer conocimientos en una persona, ellas mismas no son conocimiento.

Quedan otras tres formas de conocimiento: aprehensión inmediata, saber y conocer en sentido estricto. Puesto que el conocer, a diferencia del saber, es personal e intransferible, podemos denominarlo también "conocimiento personal".[6]

[6] La utilización de este término requiere de una aclaración. Fue usado por Michael Polanyi (1962) para destacar los elementos subjetivos y de "participación personal" que intervienen en el conocimiento. Pero Polanyi le dio un sentido demasiado vago y general: calificó de "personal" a cualquier conocimiento que suponga condiciones subjetivas, tanto en el descubrimiento de nuevas verdades como en su comprobación. En este sentido, *todo* conocimiento sería "personal". Incluso el saber objetivo de la ciencia supone ciertas condiciones personales (normalidad, capacidad intelectual, aprendizaje, supuestos ontológicos) en cualquier sujeto epistémico pertinente. Pero entonces, "conocimiento personal", en ese sentido tan amplio, podría aplicarse a *cualquier* tipo de conocimiento y perde-

Hemos usado el término "aprehensión inmediata" para referirnos al simple percatarse, al darse cuenta de algo. Puede expresarse por varios verbos (entre ellos, como vimos, por un uso de "saber") que denoten la recepción, la captación sin intermediarios de algo presente. La aprehensión inmediata no denota un estado permanente de un sujeto, sino la actividad de constatar un dato de sensación, de memoria o de fantasía. Es una manera por la que un sujeto llega a adquirir un conocimiento. En este sentido, habría un paralelo entre la aprehensión inmediata y otras actividades por las que se llega a saber algo, como la justificación o la inferencia. ¿No permiten también estas últimas aprehender un objeto o situación objetiva, aunque en forma mediata? Por otra parte, hemos analizado el saber como una especie de creencia, y el concepto de creencia incluye la aprehensión –mediata o inmediata– del objeto o situación objetiva creídos. La aprehensión inmediata es pues condición de muchos saberes.

Las relaciones de este concepto con el conocimiento personal son aún más estrechas. La aprehensión inmediata es una condición necesaria –aunque no suficiente– de la experiencia. Es pues una actividad que permite adquirir un conocimiento; pero si por conocimiento entendemos un estado de un sujeto, no podemos llamarla a ella misma "conocimiento", como tampoco llamaríamos "conocimiento" al proceso de justificación que conduce a un saber. "Aprehensión" designa una ocurrencia que permite a un sujeto adquirir la propiedad de conocer: el conocimiento es el resultado de esa acción, no la acción misma. Por otra parte, la aprehensión inmediata no es condición suficiente para saber ni para conocer, pues uno y otro requieren, según vimos, condiciones adicionales.

Por lo tanto, si entendemos el término "conocimiento", en general, como una propiedad interna de un sujeto, adquirida mediante distintas actividades, sólo quedarían dos formas fundamentales de conocimiento": las que analizamos con los términos de "saber" y "conocer" ¿Podríamos encontrar en ellas ciertas notas comunes?

ría todo interés teórico. Nosotros usaremos ese término en un sentido más restringido y, por ende, más preciso. Lo aplicaremos solamente al conocimiento que requiere, como una de sus condiciones, una aprehensión directa del objeto o situación objetiva por parte del individuo y que, por lo tanto, sólo puede tener otro individuo si se coloca en la misma situación que el primero. Es pues sinónimo de "conocer" en sentido estricto y se contrapone a "saber objetivo" y a simple "creencia".

De los análisis que hicimos pueden desprenderse, al menos, tres características comunes. No pretendemos que constituyan una *definición* de conocimiento en general, sino sólo notas esenciales por las que puede reconocerse.

Primera: Tanto el saber como el conocer son estados disposicionales adquiridos, determinados por un objeto o situación objetiva aprehendida. Condición para saber es creer y la creencia fue definida de esa suerte. Pero también el conocimiento personal tiene las características de un estado disposicional. Cierto que, en muchos casos, podemos usar "conocer" para referirnos a un acto concreto, con un inicio preciso; entonces entendemos por "conocer" la actividad por la que se experimenta por primera vez, algo ("En la Guayana conoció, por fin, la miseria"); o bien empleamos "conocer" en el sentido de "reconocer" ("Al verlo, lo conocí de inmediato"). Con todo, cuando usamos "conocer" para referirnos a una propiedad de una persona, designamos una disposición interna, que puede o no manifestarse en actos, que puede incluso permanecer latente. Al igual que "creer", "conocer" se parece más a algo que se "posee", que a algo que se "tiene". Quien conoce una ciudad, a una persona, no precisa tenerla en mente de continuo, basta encontrarla de nuevo para tener hacia ella un comportamiento adecuado. Al igual que el que cree, quien conoce tiene lo conocido por parte del mundo y está dispuesto a comportarse tomando en cuenta su existencia, aunque a menudo deje de tenerla presente.

Si tomamos "creencia" en el sentido amplio en que la definimos en el capítulo tercero, como "un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos", el conocer cumple con esa definición. Sólo podríamos rechazar que fuera una forma de creencia si redujéramos ésta a la creencia proposicional, puesto que no conocemos proposiciones sino objetos. Pero ya vimos que también debemos considerar la existencia de creencias no proposicionales, irreflexivas, y aun inconscientes.

Tanto el saber como el conocer pueden considerarse, por lo tanto, como formas de creencia. A semejanza del saber y de la creencia proposicional, el conocimiento personal supone el haber aprehendido en algún momento el objeto o situación objetiva conocidos; a diferencia del saber y de la creencia proposicional, exige que esa aprehensión sea personal y directa.

En los tres casos, el objeto o situación objetiva aprehendidos determina el abanico de respuestas posibles del sujeto.

Segunda: En el capítulo tercero vimos cómo la distinción entre los conceptos epistémicos y otros conceptos disposicionales, respondía al interés por orientar nuestras acciones de acuerdo con la realidad, a modo de asegurar su eficacia. Pues bien, el conocimiento, en cualquiera de sus formas, satisface ese interés. Tanto al saber como al conocer, obtenemos la garantía de que nuestras disposiciones estarán determinadas por lo que realmente existe y no por lo que simplemente creemos que existe. La diferencia está en que el saber exige una garantía *objetiva*, válida para cualquiera, el conocer, en cambio, se acompaña de una garantía *personal*. Pero tanto al saber como al conocer, estamos en condición de realizar, con nuestras acciones, nuestros fines. Ambos son guías seguros en la práctica. Por eso el acierto reiterado en la práctica permite comprobar que efectivamente se sabe o se conoce.

Tercera: El acierto reiterado en la práctica no sería posible si no contara el sujeto con algo que se lo asegurara. La diferencia entre la creencia y el conocimiento en general consiste en que, en el segundo, el acierto no se da por accidente, no es obra del azar o la suerte. Al saber tanto como al conocer, el sujeto tiene el acierto "amarrado", "encadenado" a su arbitrio: porque cuenta con una "herramienta", con una "clave" que le permite alcanzar la realidad. En el saber, la clave es la justificación objetiva, en el conocer, la experiencia personal. La justificación objetiva es criterio de verdad de lo sabido, la experiencia, captación de la realidad de lo conocido. En uno y en otro caso el instrumento para alcanzar la realidad debe ponerse a prueba, de continuo, para asegurarnos de su poder. En el saber, debemos comprobar nuestras razones con puntos de vista distintos y considerar alternativas posibles, antes de aceptarlas como fundamentos seguros; sólo cuando comprobamos que resisten ante razones en contra, sabemos. En el conocer, debemos confirmar una experiencia con experiencias sucesivas, de modo que todas puedan integrarse en una unidad; sólo cuando comprobamos que las experiencias concuerdan, conocemos. En uno y otro caso, las razones o las experiencias comprobadas nos dan la garantía, objetiva o personal, para acertar con la realidad.

En suma, *el conocimiento en general es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación*

objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto.

Pero, de hecho, no hay "conocimiento en general". Éste siempre se presenta en diferentes tipos, según sea la aprehensión del objeto que lo determina (mediata o inmediata) y de acuerdo con la clase de garantía que asegure su "atadura" a la realidad (objetiva o personal).

10. TIPOS DE CONOCIMIENTO

Ciencia

En el capítulo anterior vimos cómo todo conocimiento puede reducirse a dos formas: saber y conocer. La garantía de acierto, en el saber, es la justificación objetiva. La objetividad supone el acuerdo posible de una comunidad epistémica; todo saber, por ser objetivo, puede ser impersonal. La garantía de acierto, en el conocer, es la experiencia personal; y ésta es intransferible. La "atadura" del saber a la realidad es societaria, la del conocer, individual. Cualquier conocimiento tiene algo de saber comunitario y algo de conocimiento personal. Con todo, hay *tipos* diferentes de conocimiento, según predomine en ellos una u otra forma de encadenamiento a la realidad. Podríamos ordenarlos en relación con dos modelos ideales de conocimiento: la ciencia y la sabiduría.

Tanto en la ciencia como en la sabiduría intervienen el saber y el conocimiento personal, pero su relación es diferente. En la primera predomina el saber, en la segunda, el conocer.

La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes.

Es cierto que las ciencias empíricas también suponen un conocimiento personal. En primer lugar, los enunciados de observación *se verifican* por una experiencia directa. Con todo, no pueden considerarse como tales, enunciados que reseñen datos de percepción individual, incomprobables por otros sujetos, sino sólo enunciados de hechos observables por cualquier sujeto epistémico pertinente. Si *A* asevera conocer *x* y enuncia, sobre esa base, "*p*" acerca de *x*, "*p*" sólo podrá formar parte de una ciencia si cualquier sujeto, fundándose en razones objetivamente suficientes, puede *saber* que *A* efectivamente conoce *x*. Así, al incorporarse en un discurso científico, los enunciados

de observación expresan saberes basados en razones comprobables por cualquiera. La ciencia sólo recoge aquellos hechos, captados por un conocimiento personal, que sean accesibles a cualquier sujeto epistémico pertinente, expresables, por ende, en un saber objetivo. En realidad, el conocimiento personal del científico sólo interesa como forma de comprobación de saberes generales: importa como una razón en que se justifican enunciados teóricos o descriptivos sobre clases de objetos. Por eso, a la ciencia no le interesa cualquier observación, sino sólo aquellas que están previamente determinadas por el marco conceptual que aplica el científico, que responden a preguntas planteadas en ese marco y pueden referirse a teorías vigentes. Es ese marco conceptual el que orienta el conocimiento del observador para que busque en el objeto las características que le interesan y destaque en él ciertos rasgos con exclusión de otros. Cada quien conoce del objeto lo que puede confirmar o invalidar saberes previos.[1]

En segundo lugar, el conocimiento personal interviene también en el *descubrimiento* de nuevos saberes científicos. La familiaridad con los objetos de investigación, la experiencia reiterada de un campo de la realidad permiten descubrir propiedades y relaciones de los objetos que pasarían inadvertidas al profano. La paciente observación, la manipulación cuidadosa, el trato continuado con los objetos está en la base de muchos descubrimientos empíricos. Hay conocedores de insectos, de vetas geológicas, de papiros antiguos, que pueden descubrir en una ojeada lo que tardaría meses en encontrar alguien menos experimentado. También la familiaridad con instrumentos permite ampliar considerablemente el ámbito de lo observado. Se requiere un trato prolongado con el microscopio o el aparato de rayos x para captar en los objetos observados las características verdaderamente relevantes. En todos esos casos, conocer es una vía necesaria para alcanzar un saber, pero no forma parte del cuerpo de la ciencia. El trato continuado del "conocedor" con su objeto le permite enunciar proposiciones que deberán ser justificadas objetivamente, para ser aceptadas como parte de una ciencia. La ciencia no está constituida por los conocimientos personales de los observadores sino por esos enunciados generales, fundados en razones objetivas. La ciencia es un conjunto

[1] La filosofía contemporánea de la ciencia ha tratado este punto hasta la saciedad. Puede consultarse con fruto, por ejemplo, la controversia entre R. N. Hanson (1958) e I. Scheffler (1967).

de saberes compartibles por cualquiera. Su interés en el conocimiento personal se reduce a la comprobación y ejemplificación de esos saberes, por una parte, al descubrimiento de nuevos saberes, por la otra.

El conocer cobra mayor importancia cuanto más aplicada y menos teórica sea una ciencia. La ciencia teórica no contiene, de hecho, una sola referencia a un hecho captado por experiencia. Las ramas de las ciencias aplicadas, destinadas a lograr un resultado práctico admiten, en cambio, descripciones variadas que aluden a un conocimiento personal del experto en ese campo. El radiólogo, el agrónomo, el especialista en subsuelos, el criador de peces, el grafólogo, el antropólogo rural a menudo requieren más de los conocimientos consolidados por un trato personal, que de su previo saber teórico. En sus aplicaciones, la ciencia puede colindar con ciertas formas de sabiduría práctica.

Porque la ciencia es un cuerpo de saberes, antes que un conocer, le importa la objetividad. Su propósito es establecer razones incontrovertibles. Su ideal es un conocimiento compartible por la intersubjetividad racional más amplia. La necesidad de objetividad la compromete a la crítica incesante de los motivos personales que distorsionan las razones y pretenden pasar por válidos, fundamentos irracionales. Por ello la ciencia es un instrumento universal. La objetividad de su justificación le permite ser una garantía de verdad para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones. El saber científico no sólo asegura el acierto en su acción a un individuo, sino a cualquier miembro de la especie. La ciencia "no hace acepción de personas"; puede servir a todas, para cualesquiera fines que se propongan concordes con la realidad. Asegura el dominio de la especie sobre su entorno "para bien o para mal".

La actividad científica obedece al interés general de asegurar el acceso a la realidad a cualquier miembro de la especie; responde, además, en cada caso concreto, a intereses particulares de individuos o grupos sociales. Pero esos fines interesados no pueden ser establecidos por la misma ciencia. Cuando mucho, en algunos casos, una vez elegidos ciertos fines, podemos buscar procedimientos científicos para encontrar los medios más eficaces a su consecución. En esos casos la ciencia puede servir para establecer fines intermedios que conduzcan al fin último elegido. Pero no hay procedimiento científico que asegure la elección de ese fin último. La elección de fines no puede ser asunto de ciencia, es producto de la voluntad y del

deseo. Las creencias que nos permiten comprender cuáles son los fines más adecuados no pueden reducirse a un saber objetivo, válido para todos. La ciencia no establece fines particulares; permite, en cambio, proveer los medios adecuados para cualquier fin particular realizable. Hoy puede garantizar la eficaz destrucción de todo un pueblo o el dominio pacífico de la energía cósmica; mañana, el acceso a las estrellas, la muerte del ecosistema o el alcance de niveles superiores de bienestar para la especie; porque la ciencia asegura el éxito en la práctica para cualquier persona que la requiera, cualesquiera que sean sus fines particulares.

Así como los enunciados de la ciencia son válidos para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones, así cualquiera que tenga las condiciones racionales adecuadas puede conseguirla. Es cierto que para lograr descubrimientos innovadores en ciencias se requieren a menudo cualidades extraordinarias de sagacidad, imaginación y aun de sentido estético. Muchos avances científicos son, primero, el producto de una intuición singular o de una poderosa capacidad de imaginar situaciones que rompen los marcos convencionales. Pero esas intuiciones no forman parte de un discurso científico, aceptado intersubjetivamente, hasta que los enunciados que las expresan no se justifiquen en razones asequibles a cualquiera. Para aprender y compartir un conjunto de conocimientos científicos no son indispensables esas capacidades extraordinarias. Se requiere, sin duda, tener una constitución normal y la capacidad intelectual para comprender y examinar lo bien fundado de su justificación. Todo el que desee tener acceso a la ciencia precisa someterse a una instrucción y a un entrenamiento adecuados, para poder juzgar de la objetividad de las razones científicas. Pero cualquier sujeto normal puede someterse a una disciplina semejante. Para adquirir una ciencia no se requiere de otro tipo de condiciones subjetivas, de carácter intuitivo, afectivo o volitivo. Justos o villanos, mezquinos o magnánimos, frívolos o sensatos, discretos o vulgares, todos pueden alcanzar el saber científico, con someterse a la enseñanza adecuada y tener la capacidad intelectual para aprender. Requieren sólo de una decisión: la consagración a la objetividad en la justificación y la supresión de los motivos (deseos, quereres) personales que impidan alcanzarla. Es esencial a la actividad científica un interés: el interés general en establecer lo que sea objetivamente válido, esto es, lo que esté fundado para cualquier sujeto ra-

cional, por encima de cualquier interés personal en establecer lo que sea conveniente para un individuo. Porque la ciencia es, ante todo, un *saber impersonal*.

Sabiduría

Un científico no es necesariamente un hombre sabio. Porque sabio no es el que aplica teorías, sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas. No importa que sea incapaz de formular saberes generales sobre las cosas, con tal de que sepa sacar fruto, en cada caso, de su personal experiencia. La sabiduría descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura. Los resultados de la ciencia se transmiten mediante discursos, consignados en tratados, artículos, manuales; las verdades de la sabiduría pueden comunicarse, aun sin palabras, mediante el ejemplo de una vida. La sabiduría se atribuye con mayor facilidad a los hombres viejos, experimentados, o bien a los que han sobrevivido múltiples experiencias vitales y han sabido aprender de ellas; pensamos que es más sabio el que ha sufrido y vivido intensamente y ha podido guardar las enseñanzas de situaciones variadas en las que ha participado. Sabio es Odiseo, viajero incansable, Arjuna, conocedor de la guerra y del sosiego, Job, dichoso y miserable; sabios son quienes han buscado la verdad o la felicidad por sí mismos, al través de un largo camino personal. Porque sabio no es el que sabe muchos principios generales, ni el que puede explicarlo todo mediante teorías seguras, sino el que puede distinguir en cada circunstancia lo esencial detrás de las apariencias, el que puede integrar en una unidad concreta las manifestaciones aparentes de un objeto; sabio es también el que, en cada situación individual, puede distinguir mejor lo verdaderamente importante, y para ello tiene una mirada más sagaz que los otros.

Cierto que la sabiduría también se transmtie en saberes compartibles. Hay poemas, mitos, apólogos morales, discursos religiosos que, de generación en generación, preservan la sabiduría de los antiguos. Pero esos saberes son vanos si su mensaje no

es confirmado por cada quien en su vida. Cada quien debe repetir en su propia experiencia la verdad que una vez formuló el sabio. Si a la ciencia importa el conocimiento personal sólo como confirmación de un saber, a la sabiduría importa el saber sólo como guía para un conocimiento personal.

La sabiduría no se fija, como la ciencia, en la existencia de razones objetivamente suficientes para una creencia. Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque éstas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino sólo a quienes pueden tener una experiencia determinada. Por ello la sabiduría no necesita aducir una justificación válida universalmente. Si el saber es, por definición, una creencia fundada en razones objetivamente suficientes, la sabiduría no consiste en saberes, sino en conocimientos personales y en creencias más o menos razonables y fundadas. La sabiduría de un pueblo no se recoge en teorías científicas, forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida, que integran una cultura. Sin embargo, las verdades de sabiduría pueden abrazarse con una *convicción* intensa. Aunque no se funden en razones universalmente compartidas, la experiencia personal que las sustenta basta para concederles una seguridad, a menudo más firme que cualquier justificación objetiva, sobre todo cuando se refieren a temas de importancia vital para el hombre.

No todos pueden acceder a la sabiduría; pocos tienen, en verdad, condiciones para compartirla. Entre la muchedumbre, la sabiduría elige a los suyos; a diferencia de la ciencia, ella sí "hace acepción de personas". Se niega a los espíritus vulgares, superficiales, llama a los seres sensibles, discretos, profundos. Se requieren condiciones subjetivas para compartir la sabiduría.

Shakyamuni, el "sabio de la tribu de los shakyas" conoció primero los deleites del poder y la riqueza, pero un día tuvo experiencia directa del dolor y de la muerte. Cuenta la leyenda cómo fue conmovido por la contemplación de tres formas concretas del decaimiento: un hombre viejo, un enfermo, un cadáver. Una pregunta lo atenaza: ¿Por qué el dolor, la miseria, la muerte a que todo está sujeto? ¿Hay algo más absurdo y vano que esta reiteración incesante del sufrimiento? ¿Por qué esta rueda sin fin de muertes y nacimientos? ¿Tiene algún significado todo esto? Empieza entonces su lento camino hacia la

sabiduría. No formula teorías; experimenta formas radicales de vida. Sólo después de largos años de austeridad y meditación, después de llevar hasta el fin experiencias de vida distintas, después de acumular conocimientos vividos de la naturaleza y de los hombres, alcanza, bajo el sicomoro, su visión personal de la verdad. El sabio no ha sido instruido por escuelas, ni ha seguido una doctrina compartida. La iluminación no es formulación de una teoría explicativa, sino comprensión del ciclo eterno del sufrimiento cósmico y de la vía que conduce a la liberación. Es integración de todas las cosas en una unidad. Ante los ojos del sabio nada se explica por razones objetivas, pero todo adquiere un sentido. Entonces puede empezar su prédica. En ella comunica lo que ha comprendido: no aduce justificaciones válidas para cualquiera, muestra, señala una vía (*dharma*) que cada quien debe recorrer por sí mismo para acceder a su propio conocimiento. No pretende demostrar nada, porque las causas últimas de todo son inciertas; sólo invita a abrazar una forma de vida y a poner a prueba en ella la verdad de la doctrina. Porque nadie puede liberarse por otro, cada quien debe atender a su propia salvación. La doctrina del sabio es un intermedio entre el conocimiento personal del maestro y el del discípulo.

Igual sucede con cualquier forma de sabiduría, desde la visión cósmica del Buda hasta el conocimiento sencillo de las cosas, fruto de la experiencia cotidiana. En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia. No aduce razones, no formula teorías explicativas, narra una experiencia vivida, transmite un trato directo con las cosas, abre los ojos ajenos para que cada quien vea por sí mismo. La sabiduría es, antes que nada, un *conocimiento personal.*

Dos ideales de conocimiento

Ciencia y sabiduría corresponden a dos ideales distintos de conocimiento, que rara vez se realizan con pureza. Podríamos intentar caracterizarlos con dos notas, a sabiendas de que éstas corresponden a modelos idealizados, que no se dan en la realidad.

Primero. A la ciencia le importan los objetos singulares en cuanto miembros de una clase, susceptibles de ejemplificar relaciones entre conjuntos de objetos; para ella, conocer un he-

cho es poderlo subsumir en enunciados generales que lo expliquen. La sabiduría, en cambio, se interesa por lo singular y concreto, en toda su complejidad. Por ello intenta encontrar conexiones, relaciones entre los objetos particulares, hasta captar un todo igualmente concreto. Su modo de pensar es distinto al de la ciencia: no busca principios generales, establece nexos, analogías, procede por alusiones, sugerencias, atiende a significados, rasgos peculiares, matices. No mira en lo singular concreto una simple instancia de lo descrito por un enunciado general, quiere conservar en mente su riqueza y encontrar su conexión con un todo de otros elementos, que le dé sentido.

La ciencia aspira a la claridad, la sabiduría, a la profundidad. La claridad sólo se logra por el análisis de las cuestiones complejas en ideas simples. Un lenguaje del todo claro sería aquel en que cada signo tuviera un significado único, definible con precisión y en el que todas las oraciones se formaran conforme a reglas sintácticas igualmente precisas. Una teoría trata de ser lo más clara posible; por eso su ideal es plasmarse en un lenguaje matemático. La confusa riqueza de lo individual queda claramente explicada por los enunciados teóricos que puede interpretar. La ciencia abomina de la oscuridad y vaguedad conceptuales. "De lo que no se puede hablar con claridad –piensa– más vale callarse." El ideal de la ciencia universal sería derivar todo el saber de una fórmula elemental, compuesta de términos definidos con precisión.

La sabiduría, por lo contrario, no desdeña la confusa variedad de lo individual. No pretende analizarla en ideas claras y distintas; intenta, antes bien, desentrañar su "centro", su "núcleo", la "clave" que permita comprenderla; quisiera apartar las notas variables y transitorias de su objeto para captar su unidad permanente. Su lenguaje no puede pretender precisión. Conserva la oscuridad y la riqueza de una multiplicidad de significados. A menudo, la oscuridad sólo encubre su ignorancia, pero otras veces es producto de la visión de una complejidad que no acierta a analizarse. Por ello está a medio camino entre el lenguaje plenamente significativo y el silencio; la sabiduría, como el oráculo de Delfos, "no dice ni calla, sólo hace señales". No habría nada más contrario a ella que pretender derivar todo saber de una fórmula universal. La sabiduría procede por repeticiones verbales, metáforas, asedios lingüísticos, imágenes sucesivas. Porque las presentaciones del sentido "profundo" del mundo y de la vida pueden ser infinitas. Ideal de la sabiduría

no es la *explicación* por reducción a ideas simples, sino la *comprensión* personal de la plenitud innombrable de cada cosa. Por ello el sabio conoce siempre más cosas de las que puede decir.

Pero cuando hablamos de conocer algo con "profundidad" usamos una metáfora. ¿Qué entendemos por ella? En un primer sentido, la propiedad *a* se considera más "profunda" que la propiedad *b*, si ambas son propiedades individuales de un objeto y *a* permite comprender *b* y no a la inversa. Conocer con "profundidad" sería captar una característica individual del objeto, tal que, a partir de ella, podamos comprender sus demás características individuales. Decimos, por ejemplo, que alguien tiene un conocimiento "profundo" de una persona cuando, lejos de juzgarla por los rasgos que presenta exteriormente, conoce las características permanentes de su personalidad que permiten comprender sus actitudes, valoraciones, acciones más diversas. Quien conoce "profundamente" una institución es capaz de ver detrás de sus crisis, sus transformaciones, sus problemas, las características perdurables a partir de las cuales comprende su peculiar modo de funcionar y desarrollarse. Sabio no es quien sabe las causas generales que determinan el comportamiento de las personas o el funcionamiento de las instituciones, sino el que reconoce en una persona o en una institución concretas, al través de sus acciones manifiestas, los móviles particulares, ocultos, que la animan. Con ellos logra encontrar aquellos rasgos que prestan una unidad concreta a la diversidad de sus apariencias. En todos los casos, sabio es quien conoce las cosas en su singularidad irrepetible, percibe el momento adecuado, el matiz significativo, capta el detalle revelador, la variación importante. Un sabio labrador percibe los momentos adecuados para cada siembra; al través de signos imperceptibles, puede prever las características peculiares de cada cosecha. Sabio en el vivir es quien puede ejercer la prudencia en cada circunstancia cambiante, porque distingue los rasgos característicos de cada una. Y esos rasgos singulares no suelen ser clasificables en conceptos generales.

Segundo. A la ciencia le importa alcanzar la realidad tal como existe para cualquier sujeto racional, con independencia de la impresión personal que tenga de ella; por ello debe vencer la influencia de los motivos subjetivos en el conocimiento. A la sabiduría, en cambio, le interesa el sentido de las cosas en su relación con el hombre; le importa el mundo tal como es

captado por la totalidad de la persona; por ello no puede hacer abstracción de los motivos subjetivos del conocedor.

La "profundidad" que pretende la sabiduría puede entenderse en un segundo sentido. Frente a una conducta dirigida por fines inmediatos, efímeros, sabio es quien apuesta a fines perdurables; frente a objetivos irrelevantes y vanos, sabio es quien elige lo significativo, lo verdaderamente importante. El sabio se guía por un concepto clave: valor. Sabiduría es desprendimiento de valores aparentes, caducos, adhesión a valores "reales", importantes. Algo así queremos significar cuando oponemos una vida "superficial" y "frívola" a otra "profunda". Hablamos de "naturalezas profundas" para aludir a su capacidad de distinguir en la vida "lo que verdaderamente importa". Esto no sólo en la vida individual, también en el discurso del mundo: más allá del ruido cotidiano, más allá del tráfago aparente, el sabio pregunta por el sentido y el valor último de las cosas; en el silencio, en la quietud de la naturaleza, intenta escuchar la voz profunda de la creación.

Si la sabiduría trata de captar una realidad provista de valor, no puede prescindir del enfoque subjetivo. Pero hay distintos tipos de valores. Hay valores concretos, individuales. Valioso es, en este sentido, lo que cumple una necesidad o satisface el deseo de una persona; valor es el correlato en el objeto de una actitud favorable hacia él. Es relativo, por lo tanto, a las actitudes que asume cada sujeto. Existen formas de sabiduría dirigidas a la consecución de valores individuales: la persecución del placer de los sentidos, del amor, de la felicidad personal tienen sus formas de sabiduría. ¿No hay también, incluso, una sabiduría del mantenimiento del poder o del logro del éxito y la riqueza? Estas formas de sabiduría ni excluyen ni entrañan la consecución de la virtud. Mefistófeles no deja de ser sabio por estar condenado.

Otros valores son relativos a grupos sociales, a ocupaciones, a clases, a etnias, a nacionalidades. A ellos corresponden formas de sabiduría que suelen transmitirse de generación en generación y que son portadoras de los valores del grupo. La sabiduría del agricultor no puede ser la misma que la del herrero, ni la del chamán puede coincidir con la del hombre civilizado. A cada forma de vida concierne un conjunto de valores; cada una desarrolla su propia forma de sabiduría.

Pero también hay formas de sabiduría más elevadas, que intentan comprender el mundo en relación con los valores su-

premos, aquellos que pudieran dirigir la vida de cualquier hombre en cuanto miembro de la especie humana. Si las formas de sabiduría que antes mencionamos responden a fines e intereses particulares, individuales o de grupo, esta última respondería a un fin general de la especie y de cualquier individuo en ella. Sabiduría es, en este sentido, conocimiento de aquello que tiene relación con los valores últimos, los que redundan en el perfeccionamiento del hombre. Los ideales de "vida buena", de "plenitud", de "realización personal", de "salvación" corresponden a esos valores. Que el conocimiento del sabio sea "profundo" y no superficial y vano, significa que puede verlo todo en relación con lo único que verdaderamente importa: la realización de los valores supremos. Sabio es el que distingue en cada caso los signos de la perfección.

La relación con el valor es distinta en la ciencia. Es cierto que, en la práctica, la actividad científica supone la aceptación de ciertos valores: aparte de la adhesión a los que responden al interés general en alcanzar la realidad, puede tener implícitas otras opciones valorativas, que respondan a intereses particulares, sean individuales o sociales. Pero la justificación objetiva sólo se logra si las opciones de valor no se entrometen en ella para desviarla. Los juicios de valor –y los intereses particulares que los motivan– no deben distorsionar el proceso de razonamiento, si ha de alcanzarse un saber objetivo. La actividad científica es, sin duda, compatible con el establecimiento de fines para guiar la elección del objeto de investigación y sus campos de aplicación, pero el proceso de *justificación* de los enunciados científicos no debe ser determinado por la preferencia de fines y valores. Aunque sea difícil de lograr en la realidad, el ideal de ciencia objetiva sería hacer abstracción de todo supuesto valorativo en la fundamentación de sus enunciados. Aun cuando, al tratar del mundo humano –en la historia y en las ciencias sociales– el científico ha de referirse a valores, tiene que distinguir claramente entre sus supuestos valorativos y los hechos que describe, sin confundir unos y otros; de lo contrario, abandona el ideal de objetividad y se aproxima a formas de creencias, en las cuales el conocimiento se pone al servicio de intereses particulares: es el caso de las ideologías.

Por otra parte, tampoco podemos dar un fundamento objetivo a la elección de fines y valores; no hay una ciencia del valor. Para orientarnos en la preferibilidad de ciertos valores frente a otros, no podemos recurrir a un saber válido para to-

dos; sólo podemos fiarnos de conocimientos personales. Lo cual no quiere decir que la actividad científica no realice, ella misma, altos valores: la entrega a la verdad, la autenticidad, la liberación de la razón. Pero el conocimiento de esos valores no es parte de la ciencia, sino justamente de la sabiduría. La decisión de consagrarse a la investigación de la verdad no tiene carácter científico, es producto de sabiduría.

Por eso, para la razón científica nada hay de "profundo", todo es claro y distinto. Porque al hacer abstracción de los valores, tiene que prescindir también del claroscuro con que tiñen la realidad las emociones y la voluntad humanas. No así la sabiduría: ella no puede hacer de lado las emociones y quereres personales, acepta los objetos tal como se ofrecen a todas las dimensiones de la personalidad. Para ella hay verdades de las cosas que deben captarse "con toda la vida" y no sólo con los sentidos y el entendimiento.

La ciencia no puede remplazar a la sabiduría, ni ésta a aquélla. Ambas son formas de conocimiento necesarias para la especie. Tenemos necesidad de un saber objetivo que nos permita alcanzar la realidad; sólo así podemos tener seguridad del acierto de nuestra práctica y de no ser víctimas de nuestra propia subjetividad. Para lograr ese objetivo, debemos prescindir del influjo de nuestros deseos y quereres individuales en la justificación de nuestras creencias. Pero la subjetividad tiene un doble influjo en el conocimiento. Si bien es la principal fuente de error, al detener y doblegar nuestro razonamiento, también puede guiar al descubrimiento del sentido y del valor. De allí la necesidad de otra forma de conocimiento que la tome en cuenta. Para acceder al mundo en su dimensión valorativa, tenemos que sacrificar la seguridad que suministra la objetividad; pero sólo así podemos orientar la vida, en la práctica, por lo valioso. Ciencia y sabiduría son imprescindibles porque ambas cumplen una necesidad de la especie: orientar la vida de modo que nuestra acción sea acertada, por acorde con la realidad, y tenga sentido, por valiosa.

La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría. En primer lugar, la ciencia garantiza el acierto de nuestra acción, cualquiera sea el fin que hayamos elegido, pero no puede indicarnos cuál es el fin que cada quien deba elegir. La elección de los fines adecuados para la especie, al igual que la selección de los valores, depende de la sabiduría. En segundo lugar, la ciencia puede explicar la realidad para poder obrar sobre ella,

pero ninguna explicación puede revelarnos su sentido. Aun si lográramos dar una explicación cabal de todo el acontecer del universo, aun si determináramos todos los sucesos por su obediencia a leyes generales exhaustivas, aun entonces sería válido preguntar: Pero ¿qué *sentido* tiene ese universo? Esa pregunta sólo podría contestarla una comprensión del modo cómo cada cosa individual se integra en la plenitud del todo, y esa comprensión no se deriva de las explicaciones científicas, es la meta de la sabiduría.

El proceso de justificación en distintos tipos de conocimiento

Ciencia y sabiduría son modelos idealizados que sólo se realizan en la excelencia del conocimiento. La gran mayoría de los conocimientos que utilizamos para orientar nuestra vida no alcanzan esos ideales. Pocos de nuestros pretendidos saberes tienen el rigor y la claridad de los enunciados científicos; en verdad, suelen ser creencias más o menos razonables, según se basen en razones más o menos controvertibles. Por otra parte, en raras ocasiones nuestros conocimientos personales alcanzan la comprensión profunda de una auténtica sabiduría. Con todo, cierto saber general y cierto conocimiento personal confluyen en cualquier conocimiento no científico, aun en los menos pretensiosos. Pensemos, por ejemplo, en la diaria labor del campesino. En su trabajo requiere de un saber objetivo: cuáles son las mejores semillas, los ciclos de crecimiento de las plantas, sus enfermedades más frecuentes. Todo ello se expresa en un saber compartido, fundado en razones objetivas, que puede formar parte de una ciencia aplicada. Pero también requiere escuchar la voz de su personal experiencia: debe distinguir el momento exacto de sembrar y cosechar, prever las heladas y las lluvias, ponderar la justa profundidad de los surcos; y eso no se lee en reglas generales, es producto de una sabiduría vital, nacida de un contacto personal, frecuente, con la tierra y con el viento. Pero no sólo en la vida en contacto con la naturaleza, aun en los actos más sencillos de una vida mecanizada subsisten los dos aspectos. Manejo en carretera. No podría hacerlo si no dispusiera de un saber compartido, de base objetiva: hay que consultar mapas, comprender el lenguaje de las señales, estar al tanto del funcionamiento del automóvil. Si no tuviera ese saber objetivo no podría adecuar a la realidad mi acción de

manejar. Pero en mi viaje interviene también otra especie de conocimiento. Conozco, por experiencia, dónde debo acelerar y dónde tomar con precaución una curva; viajes anteriores me han enseñado las horas en que puedo cansarme, la velocidad que me permite gozar mejor del paisaje; mi trato personal con mi vehículo me dice lo que puede rendir y lo que debo exigirle. Todo ello es asunto de un conocimiento personal, intransferible; está referido a objetos y situaciones individuales, compete al ejercicio de la prudencia, en el que puede manifestarse cierto grado de sabiduría; no compete, desde luego, a la ciencia.

Hay muchos tipos de conocimiento, diferentes a las ciencias formales y naturales, donde resulta difícil separar esos dos aspectos del conocimiento. Podríamos intentar clasificarlos según prive en ellos un saber objetivo o un conocer. En un extremo, estarían diferentes formas de conocimiento técnico; su ideal se acercaría más a la ciencia. En el otro, el arte, la moral, la religión; su modelo estaría más cercano a la sabiduría. En el medio, disciplinas mixtas, en las que interviene por igual un saber objetivo y un conocimiento personal: la historia, la antropología social, el psicoanálisis.

Para todos esos tipos de conocimiento se plantea el problema de la justificación de su pretensión de verdad. La ciencia está plenamente justificada, puesto que descansa en razones objetivamente suficientes; éstas constituyen un criterio de verdad seguro de sus aseveraciones. Cualquier otra creencia tendrá un grado de justificación menor, en la medida en que no alcance los requisitos de una justificación objetiva. Pero en el conocimiento personal la situación es distinta. Conocer en sentido estricto puede ser, para el conocedor, razón suficiente para creer en una proposición que otros no compartan. Así, un conocimiento directo puede ser fundamento de certezas y de fuertes convicciones personales. Puede no bastar para ello una experiencia singular. Para tener la garantía de conocer algo de un objeto requerimos generalmente contrastar entre sí varias experiencias obtenidas en circunstancias distintas. Al comprobar, rectificar, enmendar unas experiencias con otras, vamos construyendo un conocimiento del objeto, como unidad resultante de la integración de esas experiencias. Una manera de justificar nuestra pretensión de saber algo sobre un objeto es remitirnos a experiencias sobre él, contrastadas y confirmadas. Un conocimiento personal, propio o ajeno, puede alegarse como razón

que justifique un saber sobre él. Con todo, la experiencia personal, por sí sola, da lugar a *certezas* pero no a *saberes*, pues todo saber tiene que fundarse en razones compartibles por cualquiera.

¿Quiere esto decir que esas certezas sean, por principio, incompartibles por otros sujetos? En modo alguno. Al comunicar creencias basadas en experiencias personales puedo incitar al otro a confirmarlas en su propia experiencia. El otro puede llegar así a certezas semejantes, basadas en su conocimiento personal. Los enunciados que comunican un conocimiento actúan entonces como intermediarios entre dos experiencias. Hasta aquí el conocimiento personal justifica *creencias* compartibles. Pero podemos preguntar: ¿Hasta qué punto puede ser también fundamento de un *saber*? ¿Cómo podemos, por un lado, saber que conocemos, y, por el otro, saber que los otros conocen? Si la sabiduría se basa en un conocimiento personal, ¿hasta qué punto puede fundarse en ella un saber objetivo?

Para contestar a estas preguntas no podemos examinar todos los tipos de conocimiento que hemos mencionado. Sería un tema tan vasto que hemos de aplazarlo. Sólo aludiremos a ciertos tipos de conocimiento que nos sirvan para plantear mejor el problema de la justificación del conocimiento personal.

Conocimiento personal con justificación objetiva

En cualquier ciencia empírica el conocimiento personal es fuente de muchos saberes. Michael Polanyi (1962) tuvo razón en destacar cómo en la base de la ciencia está el dominio de un *arte*: la invesitgación científica es, en efecto, antes que un saber, un arte, esto es, un conjunto de operaciones concertadas, sometidas a reglas más o menos explícitas. Un arte supone el ejercicio de habilidades especiales y el contacto repetido con los objetos sobre los que se ejerce; implica, por lo tanto, un conocimiento personal, que sólo pueden compartir quienes tienen las mismas habilidades y una familiaridad semejante con sus objetos. Pero Polanyi no tuvo razón en confundir ese arte con su resultado: la ciencia misma, entendida como un conjunto sistemático de proposiciones que comunican un saber compartible intersubjetivamente. Un conocimiento personal profundo de un campo objetivo puede ser requisito necesario para *descubrir* nuevas verdades científicas, pero estas verdades, una vez des-

cubiertas, son justificables ante cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las habilidades personales requeridas para su descubrimiento. Si el *contexto de descubrimiento* de muchas ciencias incluye conocimientos personales, su *contexto de justificación* puede prescindir de ellos. Esto es claro en el campo teórico de la ciencia, donde el contacto del investigador con su objeto tiene escasa importancia, aun en el contexto de descubrimiento, pero también es válido en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, donde el conocimiento personal suele desempeñar un papel importante para el hallazgo de nuevas verdades. La mayoría de las innovaciones técnicas y de los descubrimientos en ciencias aplicadas son obra de "conocedores", de "expertos" en el campo; no podrían darse sin un trato reiterado con el objeto de estudio, en distintas circunstancias, que otorgue un conocimiento variado y profundo. Antes de estar en situación de descubrir rasgos o relaciones nuevas en los objetos, el investigador debe pasar por un aprendizaje práctico que lo haga sensible a las distintas características de la realidad que estudia y le dé la pericia necesaria para captar en ella lo que al profano pasaría inadvertido. El paciente observador del comportamiento de una especie animal, el espeleólogo, el técnico en radiografía, el levantador de mapas geográficos, el patólogo dedicado a la observación microscópica, han tenido que dedicar mucho tiempo a agudizar sus sentidos, a afinar su capacidad de discriminación, a ejercitarse en distinguir matices, en reconocer rasgos relevantes, en interpretar signos en su objeto, antes de poder juzgar con precisión lo que observan. Sólo entonces pueden apreciar adecuadamente una situación inesperada, sólo entonces pueden descubrir algo nuevo. Deben acudir, sin duda, a un cuerpo de saber objetivo, deben dominar las teorías en boga sobre su campo de estudio, pueden utilizar, incluso, manuales, instructivos metodológicos como guía de sus observaciones, pero todos esos saberes son incapaces de suplir el contacto directo con el objeto. Sólo la experiencia repetida, el ejercicio constante otorga el "olfato", la "sagacidad" que conducen a un juicio certero y a un diagnóstico correcto. La ciencia requiere, en esos campos, de ciertas cualidades personales, de destrezas especiales que rebasan la simple capacidad intelectual y que sólo se adquieren mediante un adiestramiento práctico. Conoce realmente de comportamiento animal, de grutas o de tejidos orgánicos quien ha desarrollado esas cualidades personales, no el que sabe mucha teoría sobre ellos. Y

sólo el conocedor está en situación de encontrar nuevos saberes que enriquezcan su ciencia. Lo mismo sucede con el conocimiento técnico. Así como, en las ciencias aplicadas, sólo la experiencia prolongada puede hacer perceptible el rasgo, la situación, la regularidad –inadvertida hasta entonces– que conduce a un descubrimiento, sólo la familiaridad en la práctica con materiales e instrumentos puede llegar a sugerir una innovación técnica. Así, en el *contexto de descubrimiento* de muchos saberes técnicos y científicos, debemos incluir conocimientos personales que tienen como condición capacidades subjetivas adquiridas.

Pero el *contexto de justificación* de esos mismos saberes no incluye ese supuesto. Aunque se precisen capacidades especiales para alcanzar un nuevo saber técnico o científico, no se requieren para fundar su verdad. Una vez descubierta una verdad, tanto en las ciencias aplicadas como en las técnicas, para formar parte de una disciplina científica, esa proposición debe justificarse en razones válidas para cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las capacidades y experiencias del conocedor o del experto. Por eso las razones objetivas en que se funda un nuevo saber pueden ser diferentes a las que llevan a su descubrimiento: las primeras deben ser impersonales, compartibles por cualquiera, las segundas, pueden ser estrictamente personales. El radiólogo que acaba de diagnosticar la existencia de un proceso patológico, donde el ojo inexperto no percibe nada, basa su descubrimiento en la agudeza de su percepción, adquirida en su experiencia personal, pero su diagnóstico no puede considerarse verdadero mientras no se funde en razones a las que cualquiera pueda acceder: exploración quirúrgica, biopsia, sintomatología, etc. La innovación técnica que propone un ingeniero, basado en la ponderación perspicaz del resultado de múltiples ensayos anteriores, sólo resulta aceptable si su utilización en la práctica confirma, a los ojos de todos, su eficiencia. Ninguna observación o invento novedoso se daría por demostrado si la comunidad epistémica pertinente no fuera capaz de confirmarlo. La comprobación intersubjetiva, en la práctica o en la observación, guiada por la teoría, son las razones más comunes para justificar un nuevo descubrimiento, que requirió de complejas destrezas subjetivas.

Es cierto que, de hecho, una vez que hemos establecido la competencia de alguien en un campo determinado, solemos aceptar su juicio, sin exigirle una comprobación intersubjetiva.

Nos atenemos entonces a la autoridad del "conocedor", del "técnico", del "experto". El saber por autoridad ocupa un lugar destacado en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, justamente porque en ellas es más importante la participación de los conocimientos personales. El saber por autoridad se funda en un proceso de justificación análogo al del saber testimonial. En éste, debemos fundar en razones objetivamente suficientes nuestro saber de que el testigo conoce; sólo entonces podemos aceptar su testimonio y, por ende, justificar nuestro saber de lo que el testigo conoce. En todo caso, las razones objetivas para fundar nuestro saber del conocimiento ajeno deben tener una validez independiente del conocimiento personal del otro, y poder ser comprobadas de manera intersubjetiva. De parecida manera, en el saber por autoridad debemos fundar en razones comprobables por cualquiera el hecho de que el otro sea efectivamente un conocedor, en cuyo juicio podamos fiarnos. Igual que en el saber testimonial, estas razones pueden ser de tres tipos: podemos saber que el otro conoce *x*, por sus antecedentes (instrucción recibida acerca de *x*, títulos obtenidos en instituciones confiables, etc.), por sus resultados (saberes sobre *x* que demuestra tener, aciertos en la práctica) o por su saber hacer algo con *x* (las destrezas que demuestra). Nuestro saber de que el otro conoce *x* se justifica, así, en razones objetivamente suficientes, diferentes del conocimiento personal que él tiene de *x*. Sólo entonces podemos dar por válido su juicio, derivado de su familiaridad personal con *x*; sólo entonces podemos tener una razonable seguridad de saber lo que él conoce. Sin embargo, en ambos casos, tanto en el saber testimonial como en el saber por autoridad, los enunciados del testigo o del experto, acerca de *x*, deben ser susceptibles de una comprobación objetiva, si han de considerarse parte de una ciencia; de lo contrario, sólo pueden fundar una creencia razonable, pero no un saber.

El análisis anterior puede aplicarse también a algunos conocimientos científicos o técnicos, que consideramos emparentados con el arte. En esa situación estarían saberes diversos, desde el conocimiento artesanal hasta la clínica médica, pasando por ciertas formas de historiografía. En todos ellos nos encontramos con especies de conocimiento que requieren tanto de sabiduría como de ciencia. Al buen clínico no le basta atenerse a una ciencia aprendida; de parecida manera, el buen artesano requiere de algo más que un manual de procedimientos téc-

nicos. En ambos casos se precisa de una sabiduría especial en el trato con los objetos. El clínico sabe aplicar a cada caso teorías, definiciones, enunciados generales de la fisiología y la patología, pero esos saberes no pueden suplir la comprensión de cada situación individual. Es común el dicho de que para un buen clínico "no hay enfermedades, sino enfermos". En efecto, el arte del diagnóstico acertado participa de la sabiduría tanto como de la ciencia; porque no se infiere simplemente de enunciados generales, requiere de la capacidad de discriminar características complejas propias de cada caso. Por ello supone facultades que rebasan el proceso racional de explicación y argumentación; a esas facultades se suele aludir cuando se habla de la "intuición", la "sagacidad", la "prudencia de juicio" del buen clínico. Otras disciplinas se asemejan en este punto a la clínica. El detective, el historiador, el antropólogo social también requieren de cierto "ojo clínico" para dar con la respuesta precisa a los problemas que enfrentan. Descubrir el responsable de una acción, caracterizar lo peculiar de un proceso social, de un rito o de una costumbre tiene parecido con el diagnóstico: no se deriva directamente de conocimientos generales, tiene que ver, en cambio, con la destreza en captar los rasgos particulares del objeto singular y sus relaciones con el todo concreto del que forma parte.

En todos esos casos, la solución de un problema puede depender de la sabiduría personal del conocedor más que de su ciencia. A menudo el conocedor no puede ofrecer a los demás pruebas convincentes de su acierto; pero otras veces, una vez que ofrece la solución, puede fundarla en razones válidas para cualquiera. Sólo entonces alcanza un saber objetivo. El clínico experimentado llega a un resultado gracias a su intuición y su prudencia, pero el diagnóstico sólo probará su carácter científico si se comprueba en razones asequibles a cualquier médico: análisis clínicos, radiografías, exploración quirúrgica, comportamiento del paciente, etc. Una vez más las consecuencias en la práctica, comprobables intersubjetivamente, suelen ser la piedra de toque definitiva en qué medir los aciertos del clínico. Por su parte, la sabiduría personal del gran historiador, la que le permite comprender la clave de una sociedad o una época, sólo podrá aspirar a un estatus científico, en la medida que sus asertos puedan justificarse en documentos objetivos. Estamos, pues, ante formas de conocimiento personal que conducen al establecimiento de saberes interpersonales, formas de sabiduría

que pueden dar lugar a ciencias. Por más personal que sea el conocimiento, puede ser el fundamento de saberes justificados intersubjetivamente. También en estos casos, si bien el contexto de descubrimiento requiere de ciertos conocimientos personales, el contexto de justificación exige razones objetivas. No sucede lo mismo con otros conocimientos personales.

Conocimiento personal bajo condiciones subjetivas

Pasemos ahora al conocimiento de otro tipo de "conocedores". ¿Cómo habrán de justificarse los juicios del experto en vinos o del gastrónomo experimentado? Tenemos aquí una situación en parte semejante a los casos anteriores. Los fallos del catador de vinos se basan en un conocimiento adquirido en un largo y paciente ejercicio, requieren también de ciertas capacidades subjetivas que pueden desarrollarse con el uso; en este caso, suponen incluso virtudes físicas, como un paladar educado y un fino olfato. Igual que en los casos del clínico o el técnico, se necesita una familiaridad continuada con su objeto y una sensibilidad especial para juzgar de las cualidades de un buen vino.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre este caso y los anteriores. En el caso de los juicios de gusto, el conocedor no puede pretender una justificación objetiva. No cualquiera puede juzgar de la verdad que asevera un buen catador, como cualquiera podría juzgar de la verdad del diagnóstico clínico. Sólo son jueces pertinentes, en materia de gusto, los que tengan sensibilidad, educación y experiencias semejantes a las del mismo catador. En rigor, el buen catador sólo puede justificar lo acertado de sus juicios ante sus iguales. Las razones en que se basa un juicio de gusto no pueden, por principio, ser suficientes *objetivamente*, sino suficientes para quienes cumplen con ciertas condiciones subjetivas adicionales a las señaladas para el saber objetivo: los que comparten las mismas capacidades físicas, adquiridas mediante una experiencia directa. Estamos pues ante conocimientos que, a diferencia de los anteriores, no pueden dar lugar a saberes sino sólo a creencias compartidas. ¿Compartidas por quiénes? Por quienes tengan un conocimiento personal semejante. El catador de vinos puede apelar al consenso de los buenos y refinados gustadores, el gastrónomo, al de los conocedores de la buena cocina, etc. Podríamos decir

que sus juicios son válidos para una comunidad de "conocedores", vaga y difícil de determinar, constituida por todas las personas que cumplieran con ciertos requisitos personales mínimos. Sólo ellas serían competentes para juzgar de su objeto.

Situación parecida, la del conocimiento estético. Consideremos las creencias que se expresan en juicios del crítico o del espectador referidos al objeto artístico. Pueden ser juicios de valor (juzgamos que una obra es "bella", "profunda", "frívola", "expresiva", "acartonada", "elegante", "dura", etc.), o juicios descriptivos sobre características de la obra (estilo al que pertenece, significado, mensaje que pretende expresar, influencias aparentes, etc.). Esas creencias se justifican en un conocimiento personal e intransferible. Lo cual no quiere decir que no haya en arte saberes generales, compartibles por cualquiera. La arquitectura necesita de una técnica de la construcción, semejante a la que utiliza un ingeniero; el músico debe dominar la ciencia de la armonía; las artes plásticas pueden sacar mucho provecho de los tratados de perspectiva o de las técnicas de composición y uso de materiales; aun el empleo de computadoras parece prometer un tratamiento más riguroso de las estructuras formales; y, en la literatura, muchos abogan por el uso de métodos científicos en la crítica de las obras. En suma, no puede dudarse de la posibilidad de ciertos saberes objetivos, incluso de teorías científicas comprobables, acerca del arte. Pero la validez de un juicio estético determinado no puede inferirse *sólo* de esos saberes. La precisa aplicación de una técnica constructiva no es suficiente para engendrar un espacio bello, para ello es menester la capacidad personal del artista en percibir e imaginar las proporciones adecuadas de los distintos espacios, las relaciones entre vanos y masas tectónicas, la cualidad de las texturas, etc. Y nada de eso puede estar regulado por un saber previo. Una capacidad semejante se requiere del espectador: para apreciar la belleza de las formas, en vano acudiría a manuales; si tiene la sensibilidad requerida puede, en cambio, gozar de la armonía de la obra arquitectónica, aunque ignore todo de las técnicas de construcción y diseño. Igual sucede en las otras artes. Toda la técnica del contrapunto es insuficiente para justipreciar una partitura de Bach y la "ciencia" literaria fracasa al intentar comunicar la emoción estética que despierta un poema de Neruda. La diferencia entre el seudoarte académico, adocenado y mediocre, y el auténtico arte creador consiste justamente en que el primero pretende seguir puntualmen-

te un saber formal, impersonal, que expresa reglas generales, y el segundo, en cambio, se basa en un conocimiento personal e intransferible. En el arte, tanto en el contexto de *descubrimiento* como en el de *justificación* de los juicios estéticos, se requieren cualidades subjetivas que no pueden estar incluidas en un saber previo.

Sin embargo, los juicios sobre la obra de arte pueden justificarse. Sólo que su justificación no remite a un saber objetivo sino a la experiencia individual. El crítico apela, para justificar sus juicios, a la experiencia de cualquier espectador que posea la sensibilidad y la educación artística adecuada. Cada quien debe tener una experiencia personal de la obra de arte para comprobar en ella el juicio ajeno. Nadie puede apreciar por otro una obra de arte ni el mundo que ella comunica. Frente a la justificación objetiva de la ciencia, los juicios estéticos remiten a una justificación personal, que tiene más que ver con la sabiduría.

La diferencia entre el conocimiento personal y el saber objetivo no está, por lo tanto, en la falta de justificación de las creencias basadas en aquél, sino en las condiciones subjetivas requeridas para su justificación. Las creencias que constituyen un saber objetivo deben ser justificables para cualquier sujeto epistémico pertinente, las creencias artísticas deben serlo para cualquier sujeto que cumpla con ciertas condiciones personales adicionales. Las condiciones para establecer que una persona sea sujeto pertinente de un juicio estético son mucho más amplias que las que determinan que una persona sea sujeto pertinente de un saber. No basta con tener acceso a las mismas razones, compartir los mismos saberes previos y aceptar los mismos supuestos ontológicos. ¿Qué más hace falta? Por lo menos, cuatro condiciones: 1] Cualidades personales indefinibles con precisión, como "sensibilidad", "buen gusto", "imaginación estética", "refinamiento". Por más tratados de arte que aprenda, quien carezca de la sensibilidad adecuada será incapaz de juzgar la belleza de cualquier obra de arte. 2] Esa sensibilidad puede ser educada. Se requiere entonces de experiencias anteriores diversas, en las cuales se cree una cierta familiaridad con las obras de arte. 3] Tanto la sensibilidad como la educación estéticas se encuentran condicionadas por un medio cultural históricamente determinado. Para juzgar adecuadamente de una obra de arte y entender su mensaje, es preciso comprender una cultura. 4] Comprender una cultura implica aceptar pre-

supuestos más amplios que los compromisos ontológicos que delimitan una comunidad epistémica: implica compartir juicios previos de valor, aunque sea de modo implícito. Lo que es bello o expresivo para una cultura, puede no serlo para otra. El consenso acerca de verdades estéticas supone, pues, un último requisito: una actitud favorable a ciertos valores.

El conjunto de sujetos competentes para juzgar sobre arte está, así, limitado por múltiples condiciones personales que no pueden determinarse con precisión. Sin embargo, un juicio estético aspira al consenso de quienes cumplen con esas condiciones; todos ellos forman lo que podríamos llamar una "comunidad" de conocedores de arte que suele establecer juicios válidos, con cierta generalidad, dentro de una cultura determinada. Pero siempre es discutible si una persona pertenece a esa "comunidad", si, por lo tanto, es competente su juicio. Si los juicios de arte no pueden tener nunca el carácter de saberes objetivos no es porque carezcan de alcance intersubjetivo, sino porque es imposible establecer con precisión las condiciones de su intersubjetividad.

De allí el mayor peso de la autoridad personal en arte que en ciencia. Mientras en ciencia todo juicio de autoridad debe fundarse, en último término, en razones objetivas, en arte debe basarse en el conocimiento personal y éste no puede ser objetivo. En este caso importan más, para formar opinión, los fallos de una autoridad competente, capaz de presentar "credenciales" que la acrediten como conocedora. Dado que los juicios estéticos no admiten comprobación por cualquiera, el dictamen del conocedor es aceptado de buen grado por los profanos. De allí también la importancia del crítico en el campo del arte. La ciencia no ha menester de "crítica", en el sentido de *valoración,* sino sólo en el sentido de discusión de sus fundamentos racionales de juicio; en arte, en cambio, la valoración de los conocedores es indispensable para establecer preferencias y parámetros de juicio que aspiren a validez intersubjetiva.

Comunidades sapienciales

Toda moral, toda religión societaria puede considerarse como un conjunto de creencias y de formas de vida compartidas por una comunidad, que remiten, para su fundamentación, a un conocimiento personal, propio o ajeno. Esas creencias pueden

tener una forma auténtica o inauténtica, según puedan aducir o no ese fundamento. En las formas *inauténticas* de vida moral o religiosa, el individuo renuncia a dar una justificación personal a sus creencias; se atiene a lo que la sociedad le dicta; sigue, sin ponerlos en cuestión, los dictados de las autoridades establecidas o de la tradición heredada, anónima y omnipresente. Lo que *se* dice, *se* acepta, *se* estila, es lo debido. La sumisión a doctrinas y reglas societarias no se justifica en una experiencia propia, sino en el consenso del grupo. Los motivos interfieren entonces en el acceso al conocimiento y mueven a aceptar el prejuicio: deseos de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia al grupo obligan a la razón a detener el proceso de crítica y de fundamentación de las creencias, aceptando como última base la autoridad ajena. Así, morales y religiones establecidas pueden cumplir su función ideológica: reiterar las creencias colectivas que permiten mantener la cohesión de un grupo social y legitimar un sistema de dominación.

Pero las formas de vida morales y religiosas pueden tener también manifestaciones *auténticas*. Entonces el individuo intenta fundar sus creencias en una experiencia vivida. Los dictados morales o religiosos expresan entonces formas de vida y de conocimiento personales de los que el individuo puede dar testimonio. El hombre moral o religioso auténtico y libre, opone a las creencias reiteradas, impuestas por el grupo, su experiencia personal de vida. Sólo en ese caso pueden la moral y la religión aspirar a una forma de conocimiento.

Todo hombre es capaz de liberarse de las convenciones compartidas y de tener una experiencia propia de las formas de vida buena y feliz; todo hombre puede basar, en su propia experiencia, su conducta moral. Por supuesto que esa experiencia no podrá dar fundamento a preceptos generales ni a reglas de validez universal, pero sí puede expresarse en máximas de prudencia y recomendaciones de sabiduría. Éstas pueden sugerir, orientar a los demás hacia una forma de vida y conducir así a morales compartidas; pero cada quien tiene que descubrir la vía de su propia realización, nadie puede hacerlo por otro.

Algunos hombres han accedido también a una experiencia personal de lo Sagrado, tal como se manifiesta en todo lo que es "otro": el amor universal, la armonía, la energía creadora, la muerte, la pureza... De lo captado en esa experiencia no se pueden aducir razones objetivas, sólo se puede dar testimonio. Todas las religiones están basadas en el testimonio de experiencias

personales. Testigo privilegiado es el que ha llegado a una forma de sabiduría. Suele enseñarla, no fundado en razones objetivas, sino basado en su vida misma. Convence, no por la fuerza lógica de sus argumentos, sino por el ejemplo de su comportamiento y el carisma que irradia de su personalidad. La religión auténtica no impone dogmas, transmite la sabiduría del maestro e invita a abrazar libremente una forma de vida. Es el "santo", el "guru", el "profeta", quien tiene acceso privilegiado a una experiencia moral o religiosa superior y, al encarnarla en su vida, puede transmitirla a los demás, en sus actitudes personales. Es el "vidente", el "iluminado" quien, al cabo de un largo camino, ha llegado a una creencia, y comunica, en palabras balbuceantes, un conocimiento vivido, en principio inefable. En su grado superior, estas características se juntan en el fundador de religiones. En él se unen el santo y el sabio. Su mensaje se basa en una experiencia directa de lo Sagrado. En las religiones basadas en una "revelación", ésta no hace más que expresar el conocimiento personal de los autores de las Escrituras. Los fieles de una religión o de una secta basan sus creencias en su confianza en el testigo privilegiado y en el mensaje transmitido; pero deben también hacer suya la experiencia del maestro, tratar de seguir su forma de vida, para acceder a un conocimiento semejante y confirmar personalmente su doctrina.

Las creencias morales y religiosas pretenden ser aceptables intersubjetivamente, pero de hecho se fundan en razones que sólo pueden ser suficientes para aquellos sujetos que tengan ciertas condiciones que les permitan acceder a una forma de sabiduría. Siguiendo la analogía con las "comunidades epistémicas", podríamos hablar de "comunidades sapienciales"; éstas estarían constituidas por todos los sujetos que tengan acceso al tipo de experiencias en que se funda una especie de sabiduría. Es claro que esas razones no son compartibles por cualquiera, sino sólo por aquellos que cumplan con ciertas condiciones subjetivas comunes. Estas condiciones varían en cada comunidad sapiencial; pero en todas se incluyen la adhesión a una forma de vida y una actitud valorativa común. Sólo está en condiciones de juzgar de la verdad de una forma de sabiduría —moral o religiosa— quien abrace una forma de vida y acepte un marco de valores.

Por eso la educación para acceder a esa verdad, no puede consistir en la transmisión de saberes compartidos, sino en el

fomento de hábitos de vida, de virtudes, de maneras de ver la existencia, de actitudes, que permiten acrecentar las capacidades y dones personales. La persecución de una vida moral auténtica supone un cambio de actitud: la liberación de las morales ideológicas y la adhesión a ciertos valores, asumidos libremente, que integran la personalidad. La transmisión de esos valores no puede, por lo tanto, recurrir a ninguna forma de imposición; sólo puede mostrar ejemplos de actos valiosos e invitar a la libertad del otro para que perciba y comparta ciertos valores en circunstancias concretas. También en las religiones, frente al adoctrinamiento en los dogmas aceptados por autoridad o por temor, existen vías probadas para alcanzar un conocimiento personal: el desprendimiento de sí mismo, la ascesis, el amor o la compasión universales, el erotismo, la meditación, la contemplación son métodos de vida que se han empleado para alcanzar ciertas experiencias inasequibles para quienes no siguen ese camino.

Si bien las comunidades de conocedores de arte son del todo laxas y de fronteras imprecisas, en estas formas de conocimiento que aspiran a la sabiduría, pueden darse comunidades cerradas, claramente delimitadas. Sectas, cofradías, escuelas filosóficas, logias, órdenes religiosas, iglesias pretenden compartir una sabiduría común acerca de la "vida justa", la "salvación" o el "conocimiento supremo". Sólo pertenecen a esas comunidades quienes comparten un núcleo común de creencias que todos ellos consideran justificadas. Esas creencias incluyen, a menudo, algunos saberes susceptibles de comprobación objetiva, derivados de la ciencia de la época, pero su núcleo central es una doctrina que pretende expresar alguna forma de sabiduría. Es el caso, tanto de las escuelas filosófico-morales, desde los antiguos pitagóricos hasta la masonería, como de todas las congregaciones religiosas: cuando existe un cuerpo de conocimientos científicos, está al servicio de valores superiores, que se expresan en una doctrina moral, política, metafísica o religiosa. Esas comunidades sapienciales cerradas tienden a establecer las condiciones prácticas que favorezcan una forma de vida, mediante la sumisión a ritos, reglas o ejercicios de meditación comunes. En último término, una aseveración moral o religiosa sólo es justificable para un conjunto de individuos que abracen una forma de vida, porque sólo ellos pueden tener acceso a un conocimiento personal semejante al que funda ese aserto.

En muchas comunidades sapienciales, de carácter religioso,

suelen existir también círculos más estrechos cuyos miembros comparten un conocimiento reservado, distinto al del resto de los creyentes. Para que un creyente esté en situación de comprobar la verdad de las creencias de esos círculos, requiere de condiciones subjetivas suplementarias que le abran la posibilidad de experiencias vitales más profundas. Ciertas proposiciones religiosas pretenden justificarse en la experiencia vital de cualquier creyente, bajo el simple requisito de la fe y la adhesión a los valores religiosos, otras, en cambio, requieren para su comprobación de una forma de vida más elevada y de un don ("gracia") especial. La austeridad, la negación de sí mismo para encontrarse a sí mismo, la práctica de la "catharsis" y de distintas formas de meditación o de contemplación son condiciones necesarias para alcanzar experiencias en que se fundan algunas creencias místicas. En otras ocasiones, se piensa que una gracia especial, el don otorgado por un rito sacramental, es requisito indispensable para lograr la comunicación decisiva con lo otro. En cualquier caso, hay conocimientos cuya verdad sólo podrían comprobar, por sí mismos, unos cuantos elegidos. Así, al aumentar las condiciones personales requeridas para fundar la verdad de una creencia basada en el conocimiento propio, disminuye la comunidad de personas susceptibles de comprobar esa verdad. En el límite, sólo quienes recorren la difícil senda de la negación total de sí mismos y de la unión con el todo pueden pretender alcanzar la verdad suprema. Unos cuantos llegan a la "iluminación" final, al "satori", al "éxtasis" en que se da el conocimiento directo de la identidad del principio del yo y el principio de todo. El conocimiento místico está, así, al final de este proceso. Con él alcanzamos el extremo opuesto al conocimiento científico.

La ciencia supone el mínimo de condiciones personales para comprobar una verdad y el máximo de amplitud de la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por eso constituye un saber mínimamente personal y máximamente objetivo. En el otro extremo, la contemplación mística supone el máximo de condiciones personales para comprobar su verdad y restringe al mínimo la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por ello constituye un conocimiento máximamente personal y mínimamente objetivo. Entre uno y otro extremo se encuentran todos los tipos intermedios de conocimiento. En todos los casos, si se pretende que una creencia es auténtico conocimiento, se acepta su posibilidad de justificación

con independencia del sujeto de la creencia, se supone, por lo tanto, una posibilidad de comprobación intersubjetiva. Pero en todos los casos también, la pertinencia de los sujetos tiene que estar determinada por ciertas condiciones. Cuando esas condiciones son mínimas, cuando se reducen al ejercicio normal de la razón, determinado sólo por un nivel de saber histórico, estamos ante una comunidad epistémica, constituida, en su límite, por la totalidad de los entes racionales posibles; entonces tenemos el *derecho* a asegurar que nuestro conocimiento es objetivo. En cambio, conforme las condiciones exigidas para poder comprobar la verdad de una creencia incluyen capacidades subjetivas, distintas a las racionales, actitudes, formas de vida, las comunidades de sujetos pertinentes para juzgar de su verdad se reducen y no tenemos *derecho* a hablar de un saber objetivo ni a exigir el consenso de los demás a nuestras creencias. La diferencia radical entre la objetividad del saber científico y el carácter exclusivo de distintas formas de conocimiento personal no consiste en que el primero sea justificable y las segundas no, tampoco en que sólo el primero pueda apelar a una intersubjetividad para demostrar su fundamento; consiste más bien en que la intersubjetividad a que apela el primero está abierta, en principio, a cualquier ente racional, mientras que las comunidades a que remiten las segundas, están restringidas por condiciones personales que sólo algunos pueden cumplir.

11. CONOCIMIENTO Y PRÁCTICA. MOTIVOS PARA CONOCER

Práctica

En el curso de este trabajo nos hemos encontrado repetidas veces con la relación entre los conceptos epistémicos y la práctica.

En el capítulo 3, la creencia quedó definida, frente a la actitud, como una disposición a actuar determinada por el objeto. Así, desde el principio, los conceptos epistémicos quedaron ligados al comportamiento del individuo ante el mundo. Más adelante, al tratar de determinar las notas esenciales del conocimiento en general (capítulo 9), encontramos que un rasgo de cualquier forma de conocimiento es la disposición a actuar determinado por la realidad. Esta concepción no es compatible con un tratamiento del conocimiento como un proceso abstracto, desligado de la vida humana; responde a su consideración como una operación concreta, que se da en individuos reales, los cuales responden a la necesidad práctica de orientar sus acciones en el mundo.

En distintos lugares nos encontramos con la práctica, tanto en el proceso de adquisición del conocimiento como en el de su justificación. Cuando tratamos del conocimiento personal, en el capítulo 9, la práctica apareció en el proceso de constitución del objeto: la manipulación de las cosas, el trato activo con ellas permite, en muchos casos, conocer los múltiples escorzos y matices en que se manifiesta el objeto uno. Pero no sólo en el *conocer,* también en la adquisición de un *saber* interviene la práctica: en el capítulo 10 hablamos de un arte práctico, el de la investigación, que precede a la obtención de saberes generales.

En el proceso de justificación nos encontramos con la práctica en otro contexto de problemas. Los fines queridos motivan la prosecución o detención del proceso de justificación y la consideración acerca de la suficiencia de las razones que fundan una creencia. En el capítulo 5, examinamos cómo puede

intervenir la voluntad en el proceso de deliberación, para adecuar las creencias a los deseos que la mueven; en el capítulo 7 observamos que los fines por los que se busca saber algo, determinan el número de razones que damos por suficientes, en cada caso, para considerar que un saber está objetivamente justificado; porque el razonamiento no está desligado de los fines que nos proponemos al saber. En los capítulos 9 y 10 apareció la práctica en relación también con el conocimiento personal: por una parte, conocer algo suele responder a menudo a la solución de problemas de nuestra vida práctica, por el otro, el manejo por alguien de un objeto en la práctica (el "saber hacer" algo con él) es una forma de justificar nuestro saber de que ese alguien conoce el objeto. En suma, la práctica se ha presentado como *razón* que funda nuestros saberes y como *motivo* que determina nuestros procesos de justificación. Es hora ya de recoger esas ideas y retrazar con orden los distintos aspectos de la relación entre conocimiento y práctica.

Ahora bien, ese tema ha sido tratado de modo preferente en la filosofía marxista. En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx relacionó estrechamente conocimiento y práctica. Desde entonces muchos autores han visto en esta relación una tesis central del marxismo. Ha habido incluso teóricos, como Gramsci, para quienes la mejor descripción de la filosofía marxista sería la de "filosofía de la *praxis*". ¿Qué se entiende por *praxis*?

Ante todo, advirtamos que podemos usar con el mismo significado las palabras "práctica" y "*praxis*". Si algunos autores prefieren el vocablo griego es sólo por evitar las asociaciones burdamente utilitarias que la palabra "práctica" puede tener en su uso ordinario, cuando hablamos de una "mentalidad práctica", de una "profesión práctica" o de "lo práctica" que resulta una acción frente a otras. En esos casos, "práctico" significa algo así como "ventajoso", "útil para nuestros propósitos individuales". Pero si cuidamos de evitar ese equívoco, podemos utilizar el mismo término castellano y olvidarnos de su equivalente griego, con todo y su carga de inútil pedantería.

En primer lugar, "práctica" no es toda actividad humana, sino la que está dirigida por fines (por quereres) *conscientes*. Se refiere sólo a la actividad *intencional* y no a actos instintivos o inconscientes. En segundo lugar, se aplica a las acciones objetivas, esto es, a las que se manifiestan en comportamientos observables por cualquiera; no abarca, por lo tanto, los actos mentales, internos, ni los estados disposicionales del sujeto. Estas

dos notas podrían definir un concepto amplio de práctica, que es el que empleamos en este trabajo. Sería equivalente al de acción intencional objetiva.

Algunos autores entienden "práctica" también, en un sentido más estrecho, como una actividad transformadora de una realidad, que parte de una materia prima y la transforma para producir un objeto. Adolfo Sánchez Vázquez (1967, p. 14) hace notar que en este sentido correspondería mejor al concepto griego de *poiesis* (ποίησις) que significa literalmente "producción". Así, el trabajo sería una forma privilegiada de práctica. En efecto, el trabajo podría definirse como acción material productiva que transforma tanto la realidad natural como al hombre mismo. Las tres notas anteriores quedan incluidas en la definición que propone Sánchez Vázquez (p. 171): "La *praxis* se nos presenta como una actividad material transformadora y adecuada a fines."

A menudo suele añadirse una cuarta nota a esa definición: la acción que se considera no es la de una persona dirigida por un interés individual, sino condicionada por las relaciones sociales y que responde a intereses igualmente sociales. En esto se diferencia el concepto pragmatista de práctica del marxista. "En un caso –escribe Sánchez Vázquez (p. 176)– es acción subjetiva, del individuo, destinada a satisfacer sus intereses; en el otro, acción material, objetiva, transformadora, que responde a intereses sociales." La misma idea se encuentra en la definición de "práctica" de Adam Schaff (1964, p. 119): "actividad social del hombre, históricamente condicionada, dirigida a la modificación de la objetividad natural y social".

Es claro que tenemos aquí un concepto de práctica más estrecho que el de "actividad humana intencional y objetiva", porque no toda actividad intencional es transformadora de una realidad, a menos que entendiéramos la "transformación" en un sentido tan amplio que perdiera todo interés teórico. Podríamos sostener, sin duda, que toda práctica en sentido amplio es *social*. En efecto, una acción intencional no sería propiamente "humana" si no supusiera un ámbito social, ni es concebible una intención "humana" si no está dirigida a objetos y situaciones socializables por principio. No podemos afirmar, en cambio, que toda práctica social sea *transformadora* de una realidad. ¿Qué realidad "transforma" un viaje de recreo, la observación de una gota de agua en el microscopio, un partido de futbol o una conversación amistosa? Debemos distinguir, pues, este concepto

estricto de práctica del más amplio, que no implica necesariamente acción transformadora. En lo sucesivo, emplearemos "práctica" en este sentido amplio. El concepto de práctica se liga al de conocimiento, por lo menos en dos temas que ya nos han ocupado.

En primer lugar, la práctica es una *condición* del conocimiento. El marxismo tuvo el acierto de romper en definitiva con la interpretación del conocimiento como una operación puramente contemplativa y desinteresada. Todo conocimiento está, por lo contrario, dirigido por intereses y responde a fines concretos. En segundo lugar, la práctica es un *criterio de verdad* del conocimiento. En la realización práctica de los fines que movieron a conocer algo, se comprueba ese conocimiento. Los análisis de los conceptos de "creencia", "saber" y "conocer", que hemos hecho hasta ahora, nos permitirán, esperamos, examinar esos dos puntos bajo un nuevo aspecto. Preguntamos primero: ¿en qué medida la práctica permite reconocer la verdad de una creencia? ¿Es la práctica señal de que se posee un conocimiento?

La práctica, criterio de verdad

En su segunda *Tesis sobre Feuerbach* sostuvo Marx: "la cuestión de si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino una cuestión *práctica*. En la *praxis* debe probar (*beweisen*) el hombre la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es una cuestión puramente escolástica" (1962a, p. 5). La tesis no puede entenderse en el sentido de que una proposición sea verdadera *porque* sirva a la práctica, sino a la inversa: una práctica es acertada, exitosa, *porque* la creencia que la guía es verdadera. La práctica funge como señal de la verdad de la creencia.

Tenemos que distinguir entre la definición de "verdad" y el enunciado de las condiciones que permiten que un sujeto cualquiera tenga una proposición por verdadera; hay que distinguir entre *verdad* y *criterio de verdad*. Las condiciones que podemos señalar para reconocer la existencia real del objeto de nuestra creencia constituyen el criterio de verdad. La tesis de Marx debe entenderse en el sentido de que la práctica es

una de esas condiciones; por lo tanto, permite reconocer ("probar") la verdad de las creencias ("pensamientos"); la práctica es criterio de verdad.[1]

El análisis del concepto de creencia que propusimos en el capítulo 3 permite comprender con claridad esa relación. Si la creencia es un estado adquirido de disposición a actuar de una manera determinada por su objeto, el acierto en la acción lleva a reconocer que el objeto que la determinaba era real, o, lo que es lo mismo, que la creencia era verdadera. En la medida en que el éxito de nuestra práctica muestra que estaba guiada por la realidad, en esa medida podemos asegurar que nuestra disposición a actuar estaba determinada por un objeto o un hecho real.

Toda creencia supone –dijimos– expectativas sobre la realidad; éstas se plantean a modo de conjeturas o hipótesis que la práctica puede comprobar o rechazar. Si creo que el suelo es firme, espero que me sostenga al caminar: mi caminata corrobora que mi creencia era cierta. Si creo en la acidez de una sustancia, espero que el papel de tornasol cambie de color al introducirlo en ella: su enrojecimiento demuestra que mi creencia era correcta. No hay diferencia entre ambos casos; tanto en la vida diaria como en el conocimiento científico, creer implica tener expectativas acerca del mundo y su cumplimiento muestra la verdad de las creencias.

Antes de las palabras, desde que el niño pequeño aprende a asir los objetos, el uso de las cosas es la fuente más importante de comprobación de sus creencias perceptuales. Igual que el gato comprueba la realidad del ratón que persigue, al darle un zarpazo, el niño adquiere la seguridad de la persistencia de su juguete, al manipularlo mientras juega. Más tarde, el experimento controlado y la técnica son formas más elaboradas de una práctica semejante. Al realizar con éxito una acción prevista por nuestras creencias, comprobamos, en uno y en otro caso, su verdad.

Sin embargo, si bien un acierto en la práctica permite verificar una creencia previa, no basta para reconocer que esa creencia es un conocimiento. El acierto podría deberse a casualidad o, más aún, a un cálculo erróneo. Recordemos el *Menón*: tanto la creencia verdadera como el conocimiento pueden dar con el camino de Larisa. La diferencia entre uno y otro está

[1] Véase Adolfo Sánchez Vázquez (1967, pp. 129-130) y Adam Schaff (1964, pp. 116 ss.).

en que el segundo se acompaña de una garantía segura de acertar. Esa garantía es la justificación objetiva, en el caso del saber, la experiencia personal, en el conocer. Que la práctica sea criterio de verdad de una *creencia* no es condición suficiente para que funja como señal de un *conocimiento*.

No obstante, la práctica puede operar, en muchas ocasiones, como razón en que se justifica un saber. Un acierto singular puede verificar una *creencia* previa del agente, esté o no justificada, pero la comprobación de aciertos reiterados y constantes puede ser una señal de un *conocimiento,* porque de ellos podemos inferir que el agente está en posesión de una garantía firme que le permite alcanzar la realidad siempre que se lo propone. Los aciertos repetidos, en acciones diferentes, que confirman predicciones hechas con base en una teoría científica, constituyen una justificación suficiente de su verdad; los resultados satisfactorios, en aplicaciones variadas, de un cálculo técnico permiten inferir su justeza. Los viajes de naves espaciales a la luna y los planetas prestan una justificación objetiva a nuestras ideas sobre el sistema solar; la resistencia de puentes y bóvedas a presiones diversas dan fundamento suficiente al cálculo de estructuras empleado en su construcción. En ambos casos el acierto sistemático en nuestras acciones, guiado por un marco teórico, es razón suficiente para saber.

Por otra parte el acierto permanente en ciertas acciones es también base suficiente para concluir que alguien tiene un conocimiento personal de un objeto. Vimos cómo el "saber hacer" es una de las pruebas que pueden aducirse de un conocimiento tanto propio como ajeno. Saber hablar con propiedad una lengua es señal inequívoca de que se la conoce, saber tratar a las fieras permite inferir que algún conocimiento se tiene de ellas y nadie diría que no conoce de motores el mecánico que sabe arreglarlos. Nuestro saber de que alguien conoce se funda con mucha frecuencia en la observación de su habilidad reiterada en la práctica; ésta nos permite inferir, en efecto, que tiene una garantía para alcanzar la realidad: su experiencia personal.

Aun en muchos casos en que ignoramos la forma con que una persona capta la realidad, o somos incapaces de explicarla, la práctica acertada puede ser señal de un conocimiento. De una persona que actúa siempre con justicia podemos aseverar que tiene un conocimiento moral, aunque no sepamos exactamente en qué consiste éste; quien acierte indefectiblemente en comprender las motivaciones de otra persona da muestras seguras

de conocerla, aun cuando él mismo fuera incapaz de explicar su conocimiento. "Al árbol se le conoce por sus frutos": esto es cierto para muchos conocimientos personales. Pensemos incluso en situaciones más insólitas: un maestro de budismo Zen asegura tener un conocimiento que le permite acertar siempre en el tiro al arco; supongamos que, efectivamente, en cualquier circunstancia, da en el blanco, ¿negaríamos que posee ese conocimiento? Por incapaces que seamos de explicarlo, es claro que su dominio magistral del tiro al arco nos obliga a concederle la posesión de cierta sabiduría, que le garantiza alcanzar con su acción la realidad, aunque no nos fuerce a aceptar la versión de ese conocimiento que da la doctrina budista. En todos los casos anteriores, la práctica no es sólo criterio de verdad de una creencia sino también razón suficiente que la justifica.

Sin embargo, hay que notar dos puntos importantes:

Primero. Si es cierto que la práctica es criterio de verdad, debemos entender ese término en su sentido amplio, como acción objetiva e intencional, no en el sentido estrecho de acción transformadora de la realidad. Es cierto que muchas veces la práctica que confirma una creencia puede consistir en la producción de un objeto. Es lo que señaló Engels (1962, p. 276): "Si podemos probar la justeza de nuestra comprensión de un proceso natural, produciéndolo nosotros mismos, generándolo a partir de sus condiciones, más aún, haciéndolo servir a nuestros fines, hemos terminado con la inaprensible 'cosa en sí' de Kant." Pero no en *todos los casos* en que la práctica actúa como criterio de verdad, podemos señalar que produzca algo. Mi marcha firme sobre el suelo, el juego del niño, la observación del papel de tornasol, son acciones intencionales que confirman creencias previas, pero ninguna de ellas *transforma* la realidad. La práctica transformadora es una *especie* de práctica, pero no toda práctica que compruebe nuestras creencias debe ser transformadora. El propio Sánchez Vázquez (1967, p. 129) afirma: "Si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento de que se partió para trazar esos fines es verdadero"; y Adam Schaff (1964, p. 116): "Cuando nuestras previsiones se confirman en la *praxis,* ésta es la prueba natural de la verdad de nuestros juicios y recíprocamente cuando la *praxis* los desmiente, consideramos como demostrado el error de los juicios relativos." En ambas citas la práctica que confirma la verdad está tomada en el sentido amplio de "ac-

ción objetiva dirigida a fines" y no en el estrecho de "transformadora de la realidad".

Segundo. La práctica en sentido amplio es criterio de verdad de una creencia, pero no todo criterio de verdad es práctica. La práctica reiterada puede ser también, en ocasiones, razón suficiente para saber, pero no toda razón objetivamente suficiente es práctica. Hay otras clases de razones objetivamente suficientes:

1] La simple observación reiterada de un hecho, confirmable por cualquier observador normal, puede verificar una creencia y fungir como razón suficiente para aceptarla, aun cuando no esté cumpliendo ninguna intención. ¿Podríamos considerar como una forma de práctica la simple observación de la sucesión de las estaciones o de las fases de la luna? ¿Y no suministran estas experiencias, razones para saber?

2] Razones objetivamente suficientes para establecer la verdad de una proposición son también relaciones lógicas entre las proposiciones, las cuales no son reducibles a una práctica objetiva.[2] En el establecimiento de las verdades intervienen procesos de inferencia, los cuales no son "prácticos".

3] Manera frecuente de garantizar la suficiencia de las razones es su coherencia con otras cuya verdad es aceptada, formen éstas un sistema —a modo de una teoría— o no.

En ninguno de estos tres casos es claro cómo podría la justificación reducirse a una forma de práctica objetiva.

El concepto de "práctica teórica"

Cabe, sin embargo, un intento de salvar la tesis de que la práctica es *el único* criterio de verdad y reconocer, al mismo tiempo, formas teóricas de garantizar la verdad de una proposición. Para ello tendríamos que incluir toda forma de justificación objetiva en alguna especie de "práctica" e inventar un concepto *ad hoc,* que abarcara cualquier actividad de pensamiento en el de "práctica". Es lo que hace Louis Althusser al acuñar el término de "práctica teórica".

Al lado de la práctica de transformación de la naturaleza y de la práctica política, transformadora de la sociedad, exis-

[2] Tanto Schaff (1964, p. 120) como Sánchez Vázquez (1967, p. 195) admiten este punto, aunque ambos sostienen que la práctica es el criterio "supremo" o "en última instancia".

tirían la "práctica ideológica" y la "práctica teórica". Por "práctica" en general habría que entender –escribe Althusser (1966, p. 167)– "todo proceso de *transformación* de una materia prima determinada, en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de 'producción') determinados". La "práctica teórica" caería bajo esta definición general porque "trabaja sobre una materia prima (representaciones, conceptos, hechos)... y produce sus propios productos: conocimientos" (p. 168). Pero el concepto de "práctica teórica" es insostenible; el mismo Althusser llegó a desdecirse de él (1974).

En primer lugar, no pasa de ser una vaga analogía, por la que se transfieren al proceso de conocimiento las características de una producción material. Entender las "representaciones" y "conceptos" como materia dada y los "conocimientos" como objetos acabados, son sendas metáforas que no ayudan a comprender, antes bien confunden. ¿Cómo concebir el saber –estado disposicional de un sujeto– a modo de un objeto material producido? ¿Y cuál es la "materia prima" a partir de la cual se "produce"? ¿Percepciones? ¿Razones? ¿Otras creencias? Pero nada de eso puede concebirse fácilmente como sustancias materiales susceptibles de ser "transformadas". El concepto de "práctica teórica" invita a concebir los conceptos y las creencias como casi-cosas metidas en la mente, provistas de realidad sustantiva... justo la manera de concebirlas del "idealismo", tal como Marx lo caracterizó en *La ideología alemana.*

Por otra parte, ¿en qué sentido podríamos llamar "práctica" a una actividad privada, inobservable por otros sujetos, que sólo acontece en la mente de quien conoce? El concepto de "práctica teórica" elimina la distinción entre práctica y teoría. Como hace notar Sánchez Vázquez (1978, pp. 62-63; véase también 1967, pp. 166-167): según Althusser "podemos afirmar que todo proceso de transformación es práctico, tanto si se trata de un proceso objetivo, material, como si se tratara de un proceso puramente interno, subjetivo o ideal". Pero entonces podríamos incluir en él toda actividad mental, y hablar de "práctica onírica, alucinatoria, mística, etc. A fuerza de generalizarse –concluye– el concepto de práctica pierde su operatividad". En efecto, si admitiéramos "prácticas teóricas", la tesis de que la práctica sea criterio de verdad carecería de importancia: cualquier operación mental subjetiva podría ser criterio de verdad.

Debemos, por lo tanto, reducir el concepto de práctica a la

actividad objetivamente observable e intencional. Pero entonces tenemos que admitir también una tesis que muchos autores opuestos al concepto de "práctica teórica" son renuentes a aceptar: que la práctica no es *el único* criterio de verdad.

Motivos para conocer

Dijimos en el capítulo 5: toda creencia es motivada. A su explicación por razones cabe añadir los motivos que inducen a aceptar ciertas razones frente a otras, a olvidar o exigir fundamentos, a proseguir o detener el proceso de razonamiento. Así como hay motivos para creer debe haberlos también para conocer. Deseamos conocer para lograr los más distintos objetivos. En realidad, para cualquier fin que nos propongamos alcanzar, tenemos necesidad de saber cuáles son los medios que conduzcan a él. No podemos proponernos una acción sin buscar, al mismo tiempo ese conocimiento. Esto es válido para la más insignificante acción cotidiana tanto como para los propósitos más complejos. Quiero saber el camino al teléfono próximo para comunicarme con alguien, deseo conocer a una persona para trabar amistad con ella, anhelo saber medicina para por fin ganar dinero; pero también: quisiera conocer las propiedades de las partículas subatómicas para dominar la materia y la energía, desentrañar las leyes de la genética para llegar a controlar la vida, barruntar lo que sucede después de la muerte para normar mejor mi existencia. Según el tipo de objetivo que nos propongamos y la circunstancia concreta que exija nuestro conocimiento, requeriremos de un grado mayor o menor de razones para fundarlo. Para saber dónde está el teléfono nos basta la indicación de un desconocido, para descubrir las leyes de la genética no podemos pasarnos de múltiples observaciones y de complejas cadenas de razonamientos, fundados rigurosamente. La mayor o menor profundidad en nuestra justificación depende de los fines prácticos que, en cada caso, dirijan nuestro conocimiento. El saber de un mismo objeto estará más o menos fundado según el propósito que nos haya llevado a conocer. Recordemos el ejemplo de los graneros (capítulo 7). Vemos construcciones en el campo ¿son auténticos graneros? Las razones que necesitamos para contestar esta pregunta serán mayores si buscamos guarecernos de la lluvia que si sólo nos interesan como elementos del paisaje, y mayores aún si nos pro-

ponemos comprarlos. Igual en el contexto del discurso: en una conversación informal solemos contentarnos con apresuradas razones para justificar una creencia, exigimos mayores fundamentos en una conferencia de divulgación sobre el mismo tema y, en una discusión científica, estamos obligados a someterla a la más rigurosa crítica. Los propósitos de la comunicación determinan, en este caso, el grado de fundamentación requerido por el discurso.

Sin embargo, por distintos que sean los fines que nos propongamos al conocer, debe haber en todos ellos un interés que los distinga de los motivos que nos inducen a contentarnos con creencias injustificadas. Aunque los intereses que nos llevan a conocer sean de lo más variado, debe haber en todos una característica general por la que sean intereses *en conocer* y no sólo *en creer* algo. ¿Cuál es el interés específico que nos mueve a conocer y a no satisfacerlos con presunciones o conjeturas? Hablamos (capítulo 5) de los motivos que distorsionan la deliberación y llevan a error. Pero si hay motivos para intervenir en provecho propio, en el proceso de razonamiento, debe haberlos también para darle libre curso. Debe haber un interés en encontrar razones objetivas, en dar con argumentos válidos, en rechazar razones insuficientes, en comprobar nuestros asertos, en sopesar con imparcialidad su fuerza probatoria, en no precipitarnos en nuestros juicios, en no detener, en fin, el proceso de justificación y continuar sin cejar nuestro cuestionamiento. El impulso de la razón para proseguir el camino sin fin del análisis y de la indagación racionales ha de tener sus motivos. Si hay motivos para errar tiene que haberlos también para saber. Frente a los intereses particulares que pueden torcer la deliberación en favor del individuo ¿no habrá también un interés general en alcanzar la verdad?

Pero ¿qué querría decir "interés en la verdad"? No podríamos entender por ello interés en la existencia de algo, sino en que nuestras creencias correspondan a la realidad. ¿Por qué tendríamos ese interés? En primer lugar, porque sólo si nuestras creencias corresponden a la realidad, nos orientan en el mundo de tal modo que nuestra acción es exitosa, esto es, nos permiten alcanzar los fines que nos proponemos. Porque nuestras creencias no son ajenas a la vida, sino que guían todas nuestras relaciones con el mundo, es menester que estén adecuadas a la realidad y no distorsionadas por nuestros propios deseos. No es la contemplación del mundo sino el éxito en

nuestra práctica el que requiere de la verdad de nuestras creencias.

Pero no sólo eso. La pura existencia del mundo y de nuestra presencia en él parece absurda, mientras no logremos comprenderla mediante una trama conceptual que le dé sentido. Para vivir, para encontrar un acomodo y una orientación de nuestra vida en el mundo necesitamos descubrir un sentido que alivie nuestra angustia ante la pura, inexplicada, existencia. La comprensión, la interpretación y la explicación del mundo son operaciones que responden a la necesidad de conjurar el sinsentido con que se presenta la desnuda existencia de las cosas.

Ambos intereses, interés en el éxito de nuestra práctica e interés en el sentido, nos motivan a procurar que nuestros deseos personales no distorsionen el proceso de conocimiento. Los intereses que motivan el saber pueden coexistir con otros deseos personales. Una persona puede querer saber, para descubrir un sentido a ciertos procesos del mundo y, a la vez, para obtener fama, reconocimiento o dinero. Estos deseos personales serán compatibles con el saber si no interfieren en el razonamiento como motivos que lo distorsionen.

La actividad cognoscitiva puede emprenderse con el fin de lograr ventajas personales o de grupo, pero para asegurar ese logro tiene que evitar que el interés particular distorsione el razonamiento e impida alcanzar la realidad. El conocimiento no requiere de la supresión de los fines interesados que lo motivan, sino sólo de su no interferencia en el proceso de justificación. Si la deliberación se deja forzar por ellos, caerá con facilidad en la precipitación por llegar cuanto antes, sin justificación suficiente, a las conclusiones deseadas; o sucumbirá a la prevención, dando por fundados prejuicios injustificados. Tomemos un ejemplo. Fray Bernardino de Sahagún desea conocer la cultura de los antiguos indios, con un propósito concreto: encontrar la mejor manera de enseñarles la Buena Nueva. Ese propósito sirve un interés particular de los colonizadores en la conversión de los indios. Pero para cumplir con su propósito, requiere que sus descripciones sean objetivas. Por ello, gran parte de su obra está dedicada a hacer hablar a los propios indios, a tratar de entenderlos, a revivir sus propios valores, sin dejar que interfiera, en la presentación de su cultura, la personal aversión del misionero hacia sus prácticas religiosas. Sus juicios suministran un conocimiento seguro sobre la cultura indígena, en la medida en que su justificación no es distorsio-

nada por el fin personal del autor y, en esa medida, garantiza el mejor logro de ese fin. El interés particular en el endoctrinamiento del indio puede cumplirse sólo si la investigación se deja guiar por el interés general en la realidad. En cambio cuando, en otra parte de su obra, Sahagún deja que sus prejuicios personales remplacen el testimonio de los indígenas, la religión azteca cobra una faz grotesca: aparece como hechura de Satanás. Entonces, la intromisión del interés personal en el proceso de justificación impide el conocimiento y, a la vez, entorprece el logro del fin propuesto.

Así, aunque los fines personales que persigamos con el conocimiento sean variados, el interés en alcanzar la realidad tal como sea con independencia de esos fines, es común a todos ellos, porque sólo así podemos tener la seguridad de lograrlos. Sólo el interés por conseguir eficacia para nuestras acciones y encontrar sentido a la vida, puede explicar el conocimiento. ¿Qué otros intereses podrían incitarnos a fundar nuestras creencias en razones objetivas, a rechazar ilusiones o prejuicios que nos satisfacen, a no contentarnos con argumentos cuestionables y a proseguir indefinidamente la investigación y la justificación racionales? Sólo aquel interés en la realidad y en el sentido, tendría la fuerza suficiente para contrarrestar la individual tendencia a la "precipitación" y la "prevención", y para buscar el saber, aun cuando pudiera ir en contra de deseos personales inmediatos.

Aristóteles y el saber por el saber

La concepción anterior difiere de la idea antigua del conocimiento como una actividad desinteresada, cuya más alta expresión es ajena a todo fin práctico. Aristóteles la expresó con el mayor vigor. La *Metafísica* empieza con estas palabras: "Todos los hombres por naturaleza desean saber (εἰδέναι)" (980^a). El saber procura un placer específico que buscamos por él mismo, al igual que —según Aristóteles— deseamos ver por el mero placer de la vista. La más alta de las ciencias es la que se persigue por sí misma, "por amor del propio saber", con independencia de cualquier resultado (982^a, 15). La filosofía es "la más libre de las ciencias" por ser desinteresada, pues "no la buscamos por obtener ningún otro beneficio (982^b, 24). En la *Ética a Nicómaco* sostiene que la actividad más alta es la

"contemplativa", literalmente: la "dedicada a la teoría" (θεωρητική). La filosofía busca la teoría por el solo placer intelectual de pensar; éste es el mayor goce que puede lograrse; más aún, el disfrute en la contemplación del saber ya adquirido es superior al de su prosecución (1177ª, 15-20). Por ello, la actividad contemplativa ("teórica") nada tiene que ver con la práctica, pues "no tiene ningún otro fin fuera de sí misma" (1177ᵇ, 20). Esta idea dominó la filosofía occidental durante muchos siglos. Sólo en el Renacimiento empezó a ponerse en discusión la separación tajante entre la actividad teórica y la práctica.

La concepción aristotélica del conocimiento expresa un ideal de vida, pero no responde a la realidad. De hecho, en la actividad concreta del conocimiento, es imposible separar una actitud contemplativa de una actividad dirigida a fines prácticos. Aunque el conocimiento nos procure un placer singular, es dudoso que busquemos ese placer por sí mismo o, al menos, que podamos desligarlo de otros deseos; en efecto, siempre nos planteamos la necesidad de conocer, para realizar fines concretos, ligados a nuestras necesidades vitales, y esos fines son distintos al conocer mismo. Aun en las formas más altas de entrega al conocimiento, en la ciencia pura y en la filosofía, es discutible si pudiera aislarse un interés por la ciencia misma, ajeno a cualquier otro. Si bien el científico y el filósofo pueden orientarse por un interés que rebase muchos de sus particulares deseos, es dudoso que puedan prescindir de *todo* interés ajeno a la ciencia misma. ¿Puede darse acaso un deseo de saber, desligado de cualquier otro interés en la realización de ciertos valores, como el dominio de la naturaleza, la obtención de la felicidad, el perfeccionamiento del hombre, el logro de la salvación?

Pero hay un argumento decisivo: si se buscara el saber por el simple placer de la contemplación, no habría ninguna razón para preferir el conocimiento verdadero a la simple ilusión de conocer. Un talante contemplativo goza igual con las imágenes de la fantasía que con la representación de la realidad. El disfrute de la pura teoría podría ser incluso mayor en la comprensión de estructuras sencillas, bellas pero falsas, que en otras, verdaderas pero complejas y abstrusas. ¿Por qué entonces preferir las segundas? ¿Por qué anteponer, en general, el placer de la contemplación de lo real a la visión intelectual de lo ficticio, si lo único deseado fuera el goce de una visión

intelectual? Sólo las exigencias de la acción obligan a preferir lo real a lo imaginario. Conocer la realidad permite realizar *otros* fines, gozar de la ilusión, no. Sólo al plantearme objetivos distintos al goce intelectual, se plantea la necesidad de distinguir, entre las situaciones que puedo gozosamente contemplar, las verdaderas de las ilusorias.

Por otra parte, ni la búsqueda ni el logro de la verdad son siempre placenteros. A menudo la perseguimos contrariando nuestro goce, aun nuestra felicidad. Porque la verdad puede frustrar nuestros deseos más profundos; la cruda realidad, destrozar nuestras fantasías. La aceptación de la realidad arriesga desbancar la trama de convicciones falsas que nos protegen; el enfrentamiento con ella puede arrojarnos en la angustia y en la inseguridad. Poner al descubierto nuestra fragilidad y nuestra ignorancia es la otra cara del encuentro con la verdad, y ese rostro no deja de ser ingrato. La búsqueda de la verdad exige el valor de luchar contra nuestros deseos personales por distorsionarla. La contemplación del saber logrado es, a menudo, el paso final de un proceso de desencanto y desgarramiento interiores que sólo causan sufrimiento. Frente a Aristóteles, Freud tendría razón: aceptar la realidad implica aprender a renunciar a la satisfacción inmediata del principio del placer. ¿Por qué hacerlo entonces? Sólo cabe una respuesta: pese a todo, sólo su adecuación a la realidad permite darle a nuestras vidas una orientación y un sentido que no habrán de frustrarse a la postre; sólo la verdad asegura el cumplimiento de nuestros objetivos a largo plazo. El conocimiento obliga a rectificar nuestros fines para aceptar los que sean realizables; permite así que nuestra vida se realice y que no sea vana la acción que tracemos en el mundo.

Intereses particulares e interés general

Cualquiera que sea el fin particular que nos lleve a conocer, al lograr un conocimiento garantizamos la verdad de nuestra creencia y, por lo tanto, el acierto de cualquier acción dirigida por ella, pretenda o no los mismos fines que nos llevaron a ese conocimiento. El conocimiento adquirido por lograr un propósito, sirve también a los fines de cualquier otra persona que lo posea. En ese sentido, todo conocimiento satisface, además del deseo particular que condujo a él, un interés común en lograr acierto

en la acción y dotarla de sentido. Si su adquisición puede servir a cualquiera, con independencia de los fines particulares que condujeron a él, es de interés para todo miembro de la especie.

En efecto, el interés en conocer la realidad, para asegurar éxito en la acción y descubrir el sentido del mundo, es común a todo ente pensante. En contraposición a los intereses *particulares,* individuales o de grupo, sería éste un interés *general.* Mientras aquéllos varían de un individuo o un grupo a otro y entran en conflicto entre sí, el interés en la realidad es exigido para la supervivencia de cualquier hombre. Mientras los intereses particulares buscan satisfacer necesidades que sólo afectan a un individuo o a un grupo, habría un interés de la especie, más aún, *de cualquier especie,* que busca lo conveniente para la especie en cuanto tal, o sea, lo que requiere cualquier individuo en cuanto miembro de esa especie. Los intereses particulares pueden cumplir una función en la supervivencia del individuo o del grupo frente a los demás individuos o grupos, el interés general es indispensable para la supervivencia de la especie misma. En la especie humana, el conocimiento cumple muchas de las funciones adscritas en otras al instinto; pues no podría subsistir si nuestras disposiciones a actuar no estuvieran orientadas por la realidad. Los intereses y deseos particulares tienden una trampa al individuo: sacrifican el éxito real del comportamiento a la satisfacción inmediata del deseo. En conceptos de Freud, mientras los intereses particulares obedecen al principio del placer, el interés general responde al principio de la realidad. El conflicto entre el interés general y los intereses particulares se expresa en el choque entre el deseo de saber y el de creer lo que deseamos.

El carácter desinteresado de la ciencia es pues un mito. Todo conocimiento obedece a un deseo. La concepción antigua de la ciencia como una actividad desinteresada, semejante en ello a la actitud estética, y la idea positivista de la ciencia como un ejercicio "neutro" frente a la postulación de fines y valores difieren en muchos puntos; coinciden, en cambio, en ver el conocimiento científico como una actividad desinteresada. Pero la ciencia, como todo conocimiento, responde a intereses concretos que varían en cada caso; además, por distintos que sean esos intereses particulares, responde a un interés general presente en todos ellos. Ese interés, no por ser general (en el sentido de benéfico para la especie) deja de ser profundamente per-

sonal, ni de estar ligado a las necesidades de nuestra vida práctica. Es la urgencia de vivir una vida realizada y con sentido la que nos mueve a saber. Nuestra relación concreta y activa con el mundo y no su visión contemplativa es la que nos exige conocer. Nuestra necesidad de realizar nuestros fines y valores, y no el desprendimiento de ellos, es la que nos impulsa tanto a la ciencia como a la sabiduría.

Las tres formas de explicar una creencia (por razones, por motivos, por antecedentes) pueden aplicarse también al conocimiento. Así como los motivos para errar pueden explicarse por un examen de la situación social, lo mismo sucedería con los motivos para saber. No sólo es legítima una sociología del error, también del conocimiento. Porque la ciencia y la sabiduría están motivadas en deseos ligados a la vida práctica, no son fenómenos al margen de los fines sociales que se plantean amplias comunidades humanas. El estudio de los antecedentes y de las funciones sociales del conocimiento puede arrojar luz en el conflicto que opone los intereses particulares, de grupo o de clase, al interés general en la supervivencia y en el perfeccionamiento de la especie.

La explicación de los motivos para conocer, por medio de categorías sociales, no elimina su comprensión por impulsos psicológicos, pues conocemos impelidos por el deseo. Ahora bien, la mayoría de los psicólogos, de distintas corrientes, han concebido el deseo en un sentido "negativo", como tendencia a reducir el displacer, a eliminar el exceso de tensión causado por los estímulos. Con todo, algunos autores se han visto en la necesidad de admitir una pulsión "positiva", dirigida, ya no a la simple eliminación de un estado de tensión, sino al logro de un estado nuevo de mayor complejidad y perfección. Hace ya tiempo, en forma especulativa, Bertrand Russell sostenía que los impulsos creativos, los que tienden a la realización de sí mismo y de los demás están conectados por "cierto principio de crecimiento, por una urgencia instintiva que los conduce en cierta dirección, como los árboles en busca de la luz" (1916, p. 24). Pues bien, esa idea coincidiría con algunos planteamientos en psicología.

Al lado del impulso por reducir la tensión causada por la "disonancia" entre las creencias, que explicaría la consistencia cognitiva, podría encontrarse, según Festinger (1954, p. 118), "un impulso para determinar si nuestras opiniones son 'correc-

tas' o no". Otros autores[3] han postulado un impulso específico hacia una complejidad creciente, que busca lo inesperado, lo novedoso y se satisface en la exploración, la búsqueda y el juego. Las actitudes de curiosidad, invención e indagación, los deseos de innovaciones que enriquezcan la vida responderían a un impulso semejante. Nuestro afán por explorar sin cesar el universo, por desentrañar sus secretos, a costa aun de los mayores esfuerzos, nuestra obsesión por inventar objetos, artefactos, estructuras, nuestra ansiedad por descifrar enigmas, resolver problemas, aclarar misterios, serían manifestaciones de un impulso tendiente a acrecentar cada vez más el dominio de la realidad por nuestra especie.

Michael Polanyi (1962, pp. 96-100) describe una "pasión intelectual", una "tensión" por conocer, que se encontraría prefigurada en las especies inferiores: "El origen de esta tensión intelectual... debe residir en un principio *activo*. Proviene de hecho de nuestro estado de sensibilidad y de alerta, tal como se manifiesta ya en los animales inferiores, en movimientos exploratorios e impulsos apetitivos, y en niveles algo más avanzados en los poderes de la percepción... Éstos son los prototipos primordiales de demandas superiores, de orden intelectual, que buscan satisfacción en la prosecución de un conocimiento articulado y lo acreditan por su propio asentimiento." Estas ideas vendrían a dar cierta razón, después de todo, a Aristóteles. Habría quizás un placer específico resultante de la satisfacción de una pulsión activa por conocer; esa satisfacción sería una señal psicológica del conocimiento. ¿No se anuncia acaso la solución de un problema por la satisfacción que nos produce esa solución? Sin embargo, el impulso por conocer, lejos de ser desinteresado y bastarse a sí mismo, está guiado por un interés: aumentar nuestro control sobre el medio; tendría, así, una función biológica: la adaptación de la especie y su gradual perfeccionamiento. Habría un impulso activo por conocer *porque* así se garantiza la realización de acciones de la especie, cada vez más eficaces, y el placer resultante de la satisfacción de ese impulso no puede distinguirse del placer por lograr un dominio creciente del entorno.

La concepción del conocimiento como un proceso interesado, ligado a fines prácticos, motivado por deseos y condicionado

[3] Citados por W. J. McGuire (1966, p. 37); cfr. también R. Peters (1958, pp. 132-134).

por situaciones sociales, introduce la voluntad en él. No es posible estudiar los conceptos epistémicos en concreto, sin referencia al obrar intencional de los hombres en sociedad. Desembocamos, así, al último tema de este trabajo: la relación de los conceptos epistémicos con el mundo que regula nuestras acciones intencionales, el mundo del deber ser.

12. HACIA UNA ÉTICA DE LA CREENCIA

Términos epistémicos y términos evaluativos

Hemos llegado a una concepción de la creencia y del conocimiento como disposiciones que cumplen una función en la práctica, tanto individual como social. Por abstracción pueden separarse de los fines elegidos, pero en concreto nuestras creencias están siempre en relación estrecha con quereres e intereses. Por eso, la teoría del conocimiento, al tratar de la función que desempeñan en la vida concreta creencias y conocimientos, tendrá que encontrarse con una teoría de los preceptos que regulan nuestras acciones conforme a fines. De allí que la epistemología tenga una relación estrecha con la ética. Tratemos de precisarla.

En el discurso ordinario, antes de cualquier análisis, solemos aplicar predicados de deber ser a términos epistémicos. En primer lugar, parecería existir un deber con respecto a la verdad. ¿No habría una obligación de aceptar las creencias verdaderas, de rechazar las falsas y de no dar por segura una opinión injustificada? Se supone que la verdad es un bien y, por lo tanto, *debe* seguirse. Ese deber no sería sólo individual, podríamos generalizarlo. ¿Acaso no tendríamos la obligación de procurar que todos accedieran a la verdad? Lo cual implicaría el deber de compartir nuestros conocimientos y de ayudar a los demás a alcanzarlos.

A este deber cabría añadir el de la tolerancia, esto es, el de respetar las creencias ajenas aunque no las compartamos. Estos dos deberes podrían entrar en aparente conflicto. La obligación de procurar para los demás el conocimiento podría inducir a forzar al otro a que abandone el error en que se encuentra y abrace nuestra verdad; podría chocar entonces con la obligación de respetar las creencias ajenas. A la inversa, la tolerancia hacia las creencias de los demás podría inhibir nuestra obligación de educarlos en la verdad e impedir ayudarlos a superar su ignorancia. El deber de procurar la verdad para todos no debería, sin embargo, eliminar el de tolerancia. Ambos deberes

están presentes en toda situación de comunicación de creencias y conocimientos. La educación, el adoctrinamiento, los procesos de aculturación de pueblos enteros, plantean problemas éticos en la transmisión de conocimientos. Las comunidades más atrasadas tendrían el deber de acceder a conocimientos superiores y, a la vez, el derecho a que se respeten sus personales modos de pensamiento. ¿Hasta qué punto tendríamos derecho a presionar a los demás para que alcancen lo que nosotros consideramos verdadero? Sólo en el marco de una ética de las creencias puede plantearse ese problema.

La relación entre creencias y deberes aparece también en otro contexto. Se acepta generalmente un deber de que nuestras acciones (incluyendo las verbales) sean congruentes con nuestras creencias: obligación de ser veraces y de evitar el engaño. En algunas morales se presenta, además, el deber de creer, en principio, lo que el otro dice y el correspondiente derecho a ser creído por él. Encontramos deberes específicos de ese género en sistemas morales tradicionales: deberíamos creer en las enseñanzas de los padres, de los maestros; deberíamos prestar crédito a los amigos cercanos, a los hombres de honor, a las personas que amamos; deslealtad sería no hacerlo. Deberíamos creer, sobre todo, en la palabra de quien no puede, por su misma naturaleza, engañarnos. En muchas religiones, la fe en Dios y en la doctrina revelada es considerada el deber supremo, y el descreído es visto como un "necio", cuya dureza de corazón amerita condena.

La relación entre creencias y deberes cobra una importancia especial en nuestros días, cuando la fuerza omnipresente de las ideologías se introduce en nuestras mentes para manipular nuestras creencias e imponernos lo que ellas presentan como útil o verdadero. El derecho a la prosecución personal y libre de la verdad, el rechazo a la imposición de creencias ajenas, los deberes correspondientes de justificación y comunicación racionales de las creencias cobran, ahora, una nueva vigencia. Las viejas virtudes de autonomía racional, de veracidad y de tolerancia vuelven a requerirse con urgencia.

Pero la relación entre conceptos epistémicos y conceptos éticos es oscura. Varios autores la han abordado sin lograr esclarecerla. Una primera propuesta para aclararla sería buscar los conceptos éticos en el significado mismo de conceptos epistémicos. Dos variantes de este enfoque se encuentran en Ayer y en Chisholm. A. J. Ayer (1956, pp. 31 *ss.*) sigue el análisis tradicio-

nal de "saber", con un importante cambio: las condiciones necesarias y suficientes para saber que *p* serían: 1] la verdad de *p*; 2] estar seguro de que *p*, y 3] "tener derecho a estar seguro de que *p*". ¿Cuál es la diferencia —pregunta— entre quien cree con verdad cuál será el próximo número premiado en la lotería y quien lo sabe? La diferencia no estriba en ninguna característica de la persona, "sus procedimientos y su estado mental, cuando se dice que sabe lo que va a pasar, pueden ser exactamente los mismos que cuando se dice que sólo está tratando de adivinar. La diferencia es que decir que sabe es concederle el derecho de estar seguro" (p. 33). La formulación de Ayer trata de dar cuenta de una intuición certera. Vimos cómo el saber se acompaña de una garantía de verdad; si sé, puedo mostrar "credenciales" que acreditan mi saber; luego, tengo cierto "derecho" a sostener esa verdad. Ayer presenta ese derecho en lugar de la condición de justificación objetiva; pero, en realidad, es consecuencia de ella: sólo porque tengo razones objetivas para sostener que *p*, estoy en mi derecho a sostenerla. El problema sería en qué sentido debemos tomar el término "derecho". ¿Expresa un concepto ético? ¿Se refiere a un *deber ser* o es simplemente otra manera de expresar que mi creencia está racionalmente justificada? Parece más bien lo segundo. En efecto, introducir un término ético en la definición misma de "saber" —como pretende Ayer— se enfrenta a dos dificultades decisivas:

1] Si el "derecho a estar seguro" forma parte de la definición de conocimiento, se descartan como *analíticamente* imposibles casos en que se diera un derecho a estar seguro sin saber y viceversa. Sin embargo, esos casos son, por lo menos, concebibles sin contradicción; aunque fueran falsos. Pensemos, por ejemplo, en un creyente que juzgara "tener derecho a estar seguro de algún dogma de su fe" (más aún, según su religión tendría el *deber* de estar seguro de él), supongamos además que lo que cree resultara verdadero; se daría entonces un caso en que se cumplen las tres condiciones que señala Ayer para el saber: el sujeto cree en algo verdadero y tiene "el derecho a estar seguro"; por definición, tendríamos que aceptar que el creyente *sabe* y no sólo que cree, lo cual nadie estaría dispuesto a admitir. R. Chisholm (1966, p. 12) ya había señalado este punto: en el análisis de Ayer, bastaría convertir el asentimiento a una opinión verdadera en un derecho o en un deber, para que esa

opinión se convirtiera, por definición, en saber, aunque no estuviera suficientemente justificada; lo cual es absurdo.

2] Los términos éticos "deber", "derecho" sólo pueden aplicarse, con sentido, a acciones voluntarias. Sólo podemos obligarnos a aquello que esté en nuestro poder ejecutar; sólo tiene sentido hablar de "derechos" respecto de acciones intencionales. ¿Es "estar seguro" una acción semejante? En el capítulo 5 dimos una respuesta negativa a esa pregunta. Si "estar seguro" se refiere a la certeza, depende con necesidad de la justificación que tengamos. Nuestra certeza es proporcional a la fuerza de las razones consideradas. Nadie puede obligarse a tener certeza sin razones o viceversa. Si "estar seguro" se refiere, en cambio, a un sentimiento, más o menos vago, de confianza o seguridad interior, que puede acompañar a algunas creencias, se suscitan otras dificultades. Prescindamos incluso de la mayor de ellas: la ocurrencia de un sentimiento interior no puede ser condición para definir el conocimiento. Aun así, queda otro problema: al menos es discutible su carácter intencional y voluntario. ¿Está en nuestro poder suscitar o rechazar un sentimiento? ¿Podríamos hablar, por ejemplo, de nuestro "derecho" a sentir tristeza o de nuestro "deber" de estar confiados? Tal parece que los sentimientos, en gran medida al menos, se nos imponen; son estados que nos sobrecogen; antes que provocarlos, los padecemos. Si nuestra voluntad puede influir en ellos no es decidiendo tenerlos, sino tomando medidas indirectas para propiciarlos o atenuarlos. Si tal es el caso, podría quizás hablarse de un "derecho a tomar medidas para provocar un sentimiento de seguridad", pero no de un derecho a tener ese sentimiento. También podría intervenir la voluntad al adoptar los comportamientos exteriores que corresponden a un sentimiento, aunque no se lo tenga realmente. Entonces podría tal vez pensarse en un "derecho a comportarnos como si estuviéramos seguros", pero no en un "derecho a estar seguros". Cuando, en el lenguaje ordinario, usamos en ocasiones expresiones de deber referidas a sentimientos, solemos entenderlas en uno u otro de esos dos sentidos. Por ejemplo, si en un duelo recordamos la obligación de estar tristes o, en una situación angustiosa, la de mantenernos confiados, en ambos casos no pretendemos que se decida tener un sentimiento, sino que se procure propiciarlos con otros actos que están en nuestro poder, o bien que, con nuestros comportamientos externos, expresemos ante los demás ese sentimiento.

En ningún sentido parece, pues, que "estar seguro" tuviera las condiciones que permitieran aplicarle predicados que sólo pueden atribuirse, con sentido, a acciones voluntarias. No se descarta, en cambio, que esos predicados pudieran aplicarse a los actos en que la voluntad tiene una relación con el proceso de creer. La voluntad, dijimos, puede intervenir antes o después de la adopción de una creencia: antes, en el proceso de deliberación y justificación que conduce a ella; después, en la ejecución de las acciones orientadas por ella. Por lo tanto, otra posibilidad de aplicar términos evaluativos a las creencias sería incluirlos en la definición ya no de "saber", sino de "justificación". Es lo que intentó Roderick Chisholm en su *Perceiving* (1957).

Chisholm observó con acierto que muchos términos epistémicos como "adecuado", "aceptable", "razonable", "probable", etc., son usados "al apreciar el valor epistémico o cognitivo de las proposiciones". Los enunciados acerca de conocimientos o de creencias no serían meramente descriptivos, también expresarían una evaluación (*appraisal*) (p. 4). Estableció así una analogía entre teoría del conocimiento y ética: características de enunciados éticos son aplicables también a enunciados epistémicos. "El razonamiento y el discurso epistémicos son muy semejantes al razonamiento y discurso éticos" (p. 100). Esta analogía empieza en la definición misma de los términos.

Todas las nociones epistémicas pueden definirse a partir de una oración que permanece indefinida, en la cual aparece un término evaluativo: "*h* es más digno de ser creído por *S* que *i*" (donde *h* e *i* son dos proposiciones cualesquiera). Una de las tres condiciones de saber que *h*, sería "tener razones adecuadas (*adequate evidence*) para *h*". Ahora bien, "razones adecuadas (*adequate evidence*)" puede definirse en función de aquella primera oración indefinida. Así, "*S* tiene razones adecuadas para *h*" significa: "No sería razonable para *S* aceptar no *h*." "No sería razonable para *S* aceptar no *h*" significa, a su vez: "*h* es más digno de ser creído por *S* (*more worthy of S's belief*) que no *h*" (pp. 4-5). Chisholm puede afirmar entonces que "si no es razonable para *S* aceptar *h*, *S debe* abstenerse de aceptar o de creer *h*" (p. 13). Así, los términos de "justificación" o de "razones adecuadas" nos remiten, *por definición*, a un término evaluativo ("digno de ser creído") que, a su vez, no puede ser definido por otros términos epistémicos. Preguntar si una proposición está suficientemente justificada, sería

preguntar si esa proposición es "más digna de ser creída por *S* que su negación" y, por ende, si *S* *debe* creerla. Desde la definición de sus términos, la teoría del conocimiento puede ser interpretada como una "ética de la creencia".

Chisholm tiene razón en destacar la resonancia evaluativa de los conceptos epistémicos. Sin duda, una creencia "razonable", "justificada", nos parece más valiosa que otras que carezcan de esas características. Términos como "verdadero", "basado en razones suficientes", "adecuado", suscitan en nosotros una actitud favorable, mientras que la falsedad y el error despiertan nuestro rechazo. Pero el problema consiste en si esa resonancia valorativa obedece a que forme parte *del significado mismo* de los términos epistémicos, esto es, si en su definición se incluyen términos valorativos. Es lo que hace notar Roderick Firth (1959) en una crítica a la "ética de la creencia" de Chisholm, que nos parece definitiva.

De acuerdo con Firth, habría conceptos evaluativos *implicados* por conceptos descriptivos, sin que formen parte de la definición de esos conceptos. Por ejemplo, entre "el filete es suave" y "el filete es digno de comerse", o bien entre "Sócrates es osado" y "Sócrates es digno de admiración", hay una relación de "implicación causal": la osadía de Sócrates es *causa*, en ciertas circunstancias, de que sea digno de admiración, pero no puede *definirse* por esa evaluación positiva. Podríamos decir que el concepto descriptivo ("osado") implica, en algunos casos, el evaluativo ("digno de admiración"), pero no que éste forme parte de su significado.[1] Si así fuera, la relación entre esos conceptos sería analítica y un enunciado como "aunque Sócrates sea osado no merece nuestra admiración", sería lógicamente contradictorio; lo cual es falso. En efecto, en ciertas circunstancias ese enunciado podría ser verdadero: cuando la osadía implicara temeridad o denotara un carácter irreflexivo e imprudente. De parecida manera, las razones (*evidence*) adecuadas de una proposición pueden ser causa de que sea "digna de ser creída", pero no se definen por ese término evaluativo. La prueba es que los enunciados "aunque no tenga razones adecuadas para *p*, *p* es digna de ser creída" o "*p* está justificada para *S*, pero no *p* es más digna de ser creída por él" pueden ser *falsos*, pero no son lógicamente *contradictorios*. Chisholm

[1] Firth usa como ejemplo: "Sócrates es valiente." Nosotros lo cambiamos, porque el significado de "valiente" sí podría implicar una evaluación positiva; "osado", en cambio, no la implica necesariamente.

cometería el error de descartar la posibilidad de una evaluación positiva de enunciados que no cuenten con una justificación adecuada. Pero es perfectamente concebible que alguien considere "dignas de ser creídas" proposiciones irracionales o insuficientemente justificadas. ¿No es ésa la postura de un Pascal, de un Kierkegaard, respecto de la fe religiosa? El valor de la fe, o de una creencia moral, podría medirse por características diferentes a su justificación racional. Por lo tanto —concluye Firth— no podemos sostener que los términos epistémicos se definan por términos evaluativos, sino sólo que, "en ciertos contextos, pueden ser usados para hacer evaluaciones éticas y que, en esos contextos, implican enunciados éticos" (p. 499). Tanto Ayer como Chisholm han percibido la existencia de una relación entre enunciados epistémicos y enunciados evaluativos, pero fallaron al concebirla como una relación analítica, fundada en la definición de los términos epistémicos.

Si los enunciados normativos referidos a creencias no pueden derivarse del significado de los términos epistémicos, cabe intentar otro camino: ciertos enunciados normativos podrían expresar condiciones para que las creencias tuvieran un carácter racional. En lugar de tratar de comprender nociones epistémicas a partir de términos evaluativos, como "digno de ser creído", podríamos cambiar de enfoque: comprender lo que sea "digno de ser creído" a partir de otro concepto: el de "racionalidad". Y ésta es justamente la perspectiva en que se sitúa el primer intento de establecer una ética de la creencia, el de John Locke. Empecemos, pues, recordando el *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

La primera ética de la creencia: John Locke

En los capítulos 15, 16 y 19 del libro IV del *Ensayo,* aparece la base de lo que podría ser una ética de la creencia. Locke concibe la creencia como un acto mental de "asentimiento": "la admisión o recepción de una proposición como verdadera". El asentimiento tiene grados, que varían desde una plena seguridad y confianza hasta la conjetura y la duda (1979, p. 655). Ahora bien, si queremos que nuestras creencias sean racionales, debemos regirnos por un principio: dar a cada proposición un grado de asentimiento proporcionado a la probabilidad que le otorgan las razones en que se funda. "*La mente* —escribe (1979,

p. 656)– *si quiere proceder racionalmente, debe examinar todos los fundamentos de probabilidad* y ver cómo están más o menos *en favor o en contra* de cualquier proposición probable, antes de asentir o disentir de ella y, después de un balance adecuado de la totalidad, rechazarla o aceptarla, con un asentimiento más o menos firme, proporcional a la preponderancia de los mayores fundamentos de probabilidad hacia uno y otro lado." Locke no discute cuál sea la base de validez de ese "deber". Lo presenta simplemente como condición de un comportamiento "racional". *Si* elegimos proceder racionalmente, *entonces* debemos seguir dicho principio. Su validez es pues hipotética; depende del fin propuesto. Pero proceder racionalmente es también elegir alcanzar la verdad. Locke, en otro lugar, presenta el mismo principio condicionado al "amor a la verdad". Habría una "marca" de ese amor, a saber: "no considerar ninguna proposición con una seguridad (*assurance*) mayor de la que garanticen las pruebas en que se basa" (p. 697).

La doctrina de Locke parece de sano sentido común. En efecto, sólo por motivos irracionales dejaríamos de aceptar cada proposición con el valor de probabilidad que corresponda a la fuerza de las razones en que se basa. Sin embargo, Locke formula su tesis en términos tales que resulta dudosa o, cuando menos, imprecisa. Supone dos cosas: que la creencia consiste en un acto mental de "asentimiento" y que ese acto tiene grados de intensidad variable. Pero ¿qué entiende por "asentimiento"? Se trata de un acto mental indefinible, que Locke concibe como semejante a un sentimiento de firmeza o de adhesión a una proposición representada; emplea, en efecto, a menudo, como sinónimos de "asentimiento", "seguridad" (*assurance*) y "confianza" (*confidence*). Pero no es concebible que un sentimiento semejante sea del todo voluntario, de modo que podamos decidir el grado de intensidad que le otorguemos. ¿Podríamos variar a voluntad nuestros sentimientos de seguridad o de confianza, dejar de sentirlos cuando queramos?

Por otra parte, ya vimos (capítulo 5) que los sentimientos de mayor o menor firmeza en nuestras creencias, de hecho pocas veces corresponden al grado de probabilidad de las proposiciones creídas. Parecen estar, más bien, en relación con la importancia de la creencia para nuestra vida. Nuestras convicciones más profundas no suelen ser las más racionales, sino las que más a pecho tenemos. Se dirá que, aunque así fuera, *debería* ser al contrario; del hecho de que no hubiera proporción

entre los grados de nuestra seguridad y los grados de nuestra justificación no se seguiría que no *debiera* haberla. Pero esta tesis es discutible. Parece, por lo contrario, benéfico para cualquier persona poner mayor empeño y firmeza en sostener aquellas creencias que le son necesarias para la vida, aunque su justificación sea menor, pues su falta le ocasionaría un daño profundo. La convicción que acompaña a nuestras creencias vitales es una defensa, a menudo inconsciente, de la persona contra la desintegración que puede causarle su pérdida. ¿Sería razonable pedir que alguien se adhiriera a las verdades objetivas más obvias, con la misma firmeza y pasión que a las creencias valorativas que dan sentido a su vida? ¿Es irracional la entrega confiada a una creencia, por ser valiosa y significativa para el hombre, y no por estar rigurosamente fundada? ¿Merece acaso la matemática una mayor confianza nuestra que las opiniones discutibles que integran nuestra vida y por las que podríamos, tal vez, entregarla? Locke confundió dos conceptos que nosotros distinguimos con cuidado: convicción y certeza. Los sentimientos de seguridad y confianza corresponden a la primera: dependen de su mayor o menor importancia para la vida del hombre, no de su certeza.

Con todo, nuestro respeto por Locke podrá inducirnos a interpretarlo de modo más favorable. Aunque no hubiera empleado los términos adecuados, habría que entender sus grados de "asentimiento" como grados de certeza en relación con las proposiciones aseveradas. Por desgracia, esta interpretación no se sostiene. La certeza no parece ser voluntaria y, por ende, no estaría en nuestro poder otorgarla o rehusarla. La certeza no sería más que la disposición determinada por la proposición, con el grado de probabilidad con que ésta se nos presenta. Pero los grados de probabilidad corresponden a la proposición, no a la creencia; luego, no podemos menos de creer aquello que se nos presenta como probable. El propio Locke (p. 718) admite que, si tomamos "asentimiento" como la simple ponderación de la probabilidad de una proposición, no depende de nuestra voluntad. "Pienso que, en ese caso, la mayor probabilidad determinará el asentimiento: y un hombre no puede evitar asentir o tener por verdadera una proposición si percibe que tiene la mayor probabilidad, igual que no puede evitar saberla verdadera, si percibe la concordancia o discordancia entre dos ideas cualesquiera." Pero si el asentimiento, en este sen-

tido, no está en nuestro poder, no podemos tampoco tener deberes acerca de él.

Además, si el asentimiento se entiende como la simple aseveración de una proposición, ¿podemos adjudicarle grados? Éste fue, justamente, uno de los puntos de discrepancia entre Locke y el cardenal Newman; cuando asentimos a una probabilidad mayor o menor –sostuvo Newman– nuestro asentimiento es el mismo; las variaciones corresponden a los grados de probabilidad de la proposición aseverada, no a la aseveración. En resumen, si por "asentimiento" entendemos "certeza", sostener que debe ser proporcional a la probabilidad de la proposición sería un truismo, pues por "certeza" entendemos justamente el tener por más o menos verdadera una proposición, según la probabilidad con que se nos presenta. En ningún sentido de "asentimiento" podría, pues, aceptarse la tesis de Locke, tal como él la formula.

Sin embargo, no podemos menos de sospechar que Locke descubrió algo importante. Si nuestras creencias no fueran proporcionadas a su mayor o menor justificación, responderían a motivos irracionales: es *este* punto el que trata de subrayar Locke. Cualquier asentimiento que rebase la fuerza de las razones, escribe (p. 697) "se deberá a algún otro afecto y no al amor a la verdad". Es lo que sucede con quien pretende que se le reconozcan a sus opiniones una probabilidad que no está garantizada por sus razones. Sólo la pasión personal puede presentar esa exigencia; al presentarla, nos dejamos guiar por motivos, no por razones. El incumplimiento de la norma de Locke es signo de irracionalidad. Pero algo aún peor: al atribuir a nuestras creencias infundadas el carácter de conocimientos ciertos, tratamos de imponer a los demás nuestras opiniones como si fueran verdades objetivas, cuando que ellos sólo podrían aceptarlas por un acto de "sumisión ciega". El incumplimiento del principio de Locke es también marca de la intolerancia, esa forma de dominio sobre los demás contra la que tan apasionadamente luchó nuestro ecuánime filósofo. La norma que él proponía trataba de expresar, no sólo una condición del pensar racional, sino también la garantía requerida "para mantener la paz... y la amistad, en la diversidad de opiniones, puesto que no podemos esperar razonablemente que cada quien abandonara pronta y obsequiosamente su propia opinión y abrazara la nuestra con una resignación ciega a una autoridad, lo cual no reconoce el entendimiento del hombre. Pues, aunque

pueda a menudo equivocarse, no puede poseer otra guía que la razón ni someterse ciegamente a la voluntad y a los dictados de otro" (pp. 659-660). Locke se percató de la necesidad de una norma cuyo cumplimiento garantizara la comunicación, en una comunidad racional, entre hombres libres, y evitara la sujeción de unos hombres a otros por la imposición autoritaria de creencias. Siguiendo su espíritu, podríamos aproximarnos a una formulación más precisa de esa norma, que estuviera libre de las confusiones impuestas por su concepción de la creencia.

Condiciones de racionalidad y preceptos éticos

Los enunciados normativos sólo pueden versar sobre acciones intencionales. De una ocurrencia involuntaria no tiene sentido predicar que sea indebida, meritoria o indigna. Por lo tanto, sólo en la medida en que nuestras creencias tengan relación con nuestras intenciones y quereres, podrán tener una dimensión ética. La relación entre términos éticos y términos epistémicos resulta oscura si la creencia y el conocimiento se conciben como actividades contemplativas, desligadas de la práctica. Sólo al comprenderlas en su relación con fines y motivadas por intereses, tiene sentido preguntarnos si están sujetas a normas.

Términos como "razonable", "justificado", "probable" designan propiedades que nos parecen preferibles a sus contrarias porque nos permiten acercarnos al fin que nos proponemos al conocer: captar la realidad para orientar con acierto nuestras acciones. Lo justificado en razones nos parece "digno de ser creído" porque nos permite realizar un propósito: determinar por la realidad nuestras disposiciones. Un esquizofrénico que no pretendiera ese fin, podría no considerar preferible, ni "digna de ser creída" una proposición fundada, frente a otra injustificada. A quien sólo deseara gozar de la contemplación de posibilidades, sin preocuparse por su adecuación a la realidad, le podría resultar indiferente la justificación de las proposiciones que examinare. Tiene, en cambio, sentido preguntarnos si hay algún deber de procurar justificaciones suficientes para nuestras creencias, si nos proponemos "encadenarlas" a la realidad.

Ahora bien, los obstáculos que se nos oponen para lograr ese propósito son de diferente índole. Unos son exteriores a nuestra voluntad: las limitaciones de la condición humana, el

peso de nuestra ignorancia, la torpeza de nuestra razón; otros, en cambio, atañen a nuestra propia voluntad. A lo largo de todo este trabajo se ha manifestado, en distintas formas, un conflicto. El conocimiento no se ha presentado como el resultado de una elaboración sosegada, sino como el producto de una lucha. Para llegar a su fin, la razón debe descubrir y combatir la influencia de los motivos personales que pretenden doblegarla. Vimos cómo deseos e intereses pueden intervenir en el proceso de deliberación para poner nuestras creencias a su servicio. El conocimiento sólo se alcanza, al vencer nuestra propia inercia mental, nuestro miedo a la inseguridad, nuestro afán de justificar, con nuestras creencias, nuestros deseos. El "pensamiento por deseo", las ideologías, son las formas más claras del antagonismo que opone un querer irracional a la tendencia a conocer. El conflicto se manifiesta como una lucha entre los intereses particulares y el interés general. Y esa lucha atañe a la voluntad.

Podemos entender por "racionalidad" la tendencia a lograr razones suficientes y adecuadas para nuestras creencias, que garanticen su verdad, y a procurar que nuestras acciones sean congruentes con esas creencias. La racionalidad sería el medio para que nuestras disposiciones a actuar alcancen efectivamente la realidad. Y éste es un fin que responde, según vimos, al interés general de la especie.

Hasta ahora el juicio de "deber" es sólo un juicio hipotético: señala el medio que tenemos que emplear para lograr un fin propuesto; "deber" no es pues un término ético, sino pragmático. Sin embargo, ese juicio hipotético puede dar lugar a un juicio categórico, bajo el supuesto de que la realización del interés general de la especie constituye una norma universal. Si aceptamos el valor último de realizar el interés general de la especie, entonces, el juicio de deber relativo a nuestras creencias tiene un carácter categórico. Postulado de una ética es la obligación de perseguir el interés general y subordinar a él los intereses particulares que se le opongan. El interés general es, en efecto, el que atañe a todo hombre en cuanto tal y a la comunidad más amplia de la especie humana. La adquisición del conocimiento por cualquier individuo y por la comunidad, con el objeto de asegurar el acierto y el sentido en la acción para todos, está en ese interés. De ese postulado ético se deriva, pues, la obligación de racionalidad en la comunidad. Los preceptos de una ética de las creencias deben ser tales que

su cumplimiento haga posible una comunidad en el conocimiento y asegure, así, la realización del interés general. Corresponden, por lo tanto, a una ética de dimensión social. Son congruentes con la interpretación del conocimiento como una actividad que implica una dimensión comunitaria y que tiende a justificarse intersubjetivamente, pues expresan condiciones para que existan "comunidades epistémicas" o "sapienciales", a las que debe apelar una fundamentación adecuada del conocimiento.

Meta regulativa de la acción es la realización de una comunidad que se guíe por la razón, en la adquisición, justificación y comunicación de las creencias. Lograr ese fin está en el interés de la conservación y perfeccionamiento de la especie humana. Los preceptos de una ética de las creencias enunciarán, a la vez, condiciones de racionalidad de nuestras creencias y normas para la supervivencia y perfeccionamiento de la especie. Para determinar las normas más generales, deberemos fijarnos, por consiguiente, en las condiciones básicas que deben cumplirse para que se dé una racionalidad en la justificación y transmisión de las creencias.

La norma de justificación racional

La primera condición de racionalidad corresponde al principio de Locke; al igual que éste, no puede formularse como una norma de "creer lo verdadero", o algo semejante. Esa formulación carecería de sentido, porque no podemos estatuir por norma algo que no está en nuestro poder dejar de realizar. Si por "verdadero" entendemos "lo que un sujeto tiene por verdadero", entonces *siempre* creemos "lo verdadero", puesto que, por definición, creer es tener algo por verdadero; si por "verdadero" entendemos lo que corresponde a la realidad, con independencia de nuestras creencias, entonces no podemos establecer la obligación de creer en ello, porque no siempre está en nuestro poder lograrlo; sólo cuando tenemos una garantía suficiente de lo verdadero podemos creer en ello, pero entonces creemos aunque no queramos. Tampoco puede formularse esa norma como la de conceder mayor probabilidad a las creencias mejor justificadas, pues ya vimos que no está en nuestro poder concederle a una creencia una probabilidad distinta a aquella que deriva de sus razones, tal como nosotros las comprendemos. Una vez

presentes las razones, no podemos menos que asentir a las creencias que justifican.

Pero si no está en nuestro poder creer o dejar de creer lo verdadero o lo probable, sí está en él dar a nuestras creencias una justificación más o menos racional. Trataremos, pues, de formular una norma de justificación racional en los siguientes términos:

Norma 1. Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar.

Una justificación es tanto más racional cuanto mayor es la garantía que suministra para alcanzar la realidad. Podemos procurar de varias maneras que la justificación de nuestras creencias sea lo más racional posible. En primer lugar, muchas creencias las aceptamos sin razones explícitas. Condición de racionalidad es comprobar si, puestas en cuestión, suministran una garantía de verdad, esto es, hacer reflexivas las razones implícitas en que pueden fundarse. Toda creencia debe poder justificarse en razones explícitas.

En segundo lugar, la justificación debe corresponder a una ponderación adecuada de las razones. Si bien no podemos dejar de creer lo que nos parece probable, sí podemos investigar, recusar, contraponer razones más o menos probables, de modo de llegar a justificar ciertas creencias. La norma de justificación racional tiene una faceta negativa: deber de no detener el razonamiento en razones insuficientes para justificar una proposición, pese a los motivos personales que nos induzcan a hacerlo; y otra positiva: deber de ponderar todas las razones disponibles en la deliberación, y de proseguir el razonamiento hasta lograr una justificación suficiente.

Pero la racionalidad que debemos procurar para nuestras creencias está en relación con la práctica. En el capítulo 7 indicamos que el número de razones que debemos considerar para inferir de ellas la objetividad de nuestras creencias varía con nuestros fines. La urgencia de realizar una acción puede obligarnos a aceptar creencias que no están cabalmente fundadas, porque su justificación plena requeriría aplazar la acción. Pensemos en un médico que tiene que decidir con premura una intervención quirúrgica. Debe considerar las mejores razones disponibles para llegar a un diagnóstico acertado, pero no puede esperar a contar con una justificación exhaustiva, pues, de ha-

cerlo, no podría obrar con eficacia. Imaginemos también un político que, con tal de justificar cabalmente su apreciación de una situación conflictiva, aplazara tomar medidas, hasta resultar su acción ineficaz o inoportuna. En cambio, el pensamiento teórico debe llevar hasta su fin el proceso de justificación y de crítica, porque no busca garantizar el acierto de una práctica urgente e inmediata, sino el de cualquier acción que pueda realizarse a largo plazo y en variadas circunstancias. Muchos conflictos entre las decisiones del hombre de acción y las expectativas del teórico pueden deberse a estas distintas perspectivas. En todos los casos, la necesidad de la práctica propuesta determina el grado de racionalidad que estamos obligados a aceptar para nuestras creencias. En todos ellos debemos buscar el máximo de racionalidad compatible con la práctica cuyo éxito queremos asegurar, y rechazar la influencia de los motivos que se oponen a una justificación racional.

La justificación debe ser adecuada también al tipo de conocimiento que se pretende, porque cada uno tiene su peculiar garantía de verdad. No es razonable aceptar que un saber científico se base en conocimientos personales, pero tampoco exigir que el conocimiento personal tenga el mismo tipo de fundamentación que el saber científico. La sabiduría, basada en la integración de experiencias personales, no puede aducir razones compartibles por cualquiera, sin embargo, es indispensable para darle un sentido a la vida y orientarla en el mundo. Exigir de ella una justificación *objetiva*, al modo de la ciencia, sólo tiene un resultado: la pérdida del sentido de nuestra acción. Pero la ciencia está en su derecho de exigir razones suficientes para cualquiera, antes de aceptar en su discurso una proposición, porque su fin es garantizar para todos el acceso a una realidad objetiva. Tan poco razonable es el rechazo, en nombre del rigor científico, de toda creencia basada en una forma de sabiduría (moral, política, religiosa), como la intromisión de las opiniones personales en las creencias científicas. Porque a cada tipo de creencia corresponde su justificación adecuada. Entre la adoración filistea de la ciencia como única verdad y el oscuro entusiasmo por el conocimiento subjetivo, debe encontrar su camino, en cada caso, la prudencia.

El precepto de procurar para nuestras creencias una justificación racional adecuada sólo es un juicio *categórico* sobre el supuesto de cumplir con un interés general; por ello tiene una dimensión comunitaria. No se refiere sólo a las creencias indi-

viduales, sino a las compartidas por una comunidad y, en su límite, por la humanidad entera. Podemos pues universalizar la *Norma 1* en otra:

Norma 1. Todo sujeto debe procurar que las creencias de la comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar.*

La *Norma 1** es la ampliación al ámbito social de la *Norma 1*. Señala el deber de colaborar a que la comunidad se guíe en sus acciones por creencias justificadas y no por impulsos irracionales. Cada quien cumple con ese deber al comunicar a los demás sus conocimientos y hacerles ver las razones en que se basan.

Correlativo a este deber ante los demás, habría un derecho ante ellos: *Todo sujeto tiene derecho a comunicar y a que se le comuniquen las razones en que se justifican las creencias.* Este derecho fundamental se puede especificar en los derechos, de todo miembro de una sociedad, a la información, a la educación y a la transmisión libres de sus conocimientos.

En esta segunda norma se basa el deber de fundar el consenso en el conocimiento y no en la sujeción a una autoridad. El cumplimiento de la *Norma 1** obliga a que todo consenso colectivo tenga por base un saber compartible, justificado en razones objetivas, o un conocimiento personal basado en la libre adhesión a valores comunes; excluye, en cambio, el consenso basado en motivos irracionales, como el temor, la fascinación o el ciego entusiasmo.

La norma de autonomía de la razón

La *Norma 1* no podría cumplirse sin otra implícita en ella. Podemos formularla así:

Norma 2. Todo sujeto tiene el deber de atenerse, en sus creencias, a sus propias razones, tal como a él se le presentan.

Si todo sujeto debe procurar una justificación racional a sus creencias, es claro que debe considerar y ponderar todas las razones a que tenga acceso y está obligado a darles el peso con que se presentan a su razón. Estas razones pueden diferir de las que otros disponen; pero cada quien no puede menos que atenerse a ellas. Lo cual implica que nadie debe aceptar

las razones ajenas sin antes examinarlas personalmente, a modo de poder juzgar por sí mismo de su validez. Cada quien debe acceder a la autonomía de su propia razón y dejar de guiarse por las creencias que le impongan los otros.

Al igual que en la norma anterior, podemos universalizar esta norma en otra que expresaría su dimensión colectiva:

Norma 2ª. Todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal como se les presentan, aunque él no las comparta.

Deber de respetar las creencias ajenas, deber de no imponer a los otros nuestras propias razones, deber de consentir en los otros creencias que no compartimos, deber, en suma, de tolerancia. La tolerancia es la forma comunitaria de la autonomía de la razón.

Habría un derecho correlativo a ese deber: *Todo sujeto tiene derecho a que los demás respeten sus propias creencias.* Es el derecho a no aceptar la imposición de creencias que no se basen en las propias razones, derecho a que la sociedad consienta la discrepancia de opiniones, derecho a la libertad de creencias.

El cumplimiento de las *Normas 1ª* y *2ª* y sus correspondientes derechos, aseguran la promoción y difusión del conocimiento en la sociedad, guardando el respeto a las creencias de cada quien; proscriben, en cambio, la imposición de creencias mediante el poder. En la práctica, el cumplimiento de la *Norma 2ª* puede entrar en un conflicto aparente con el de la *Norma 1ª*. En efecto, la norma de procurar que los demás accedan a la verdad, puede interpretarse como obligación de rechazar en los demás las creencias erróneas e imponerles las que consideramos verdaderas. El celo por civilizar grupos o pueblos atrasados ha llevado a menudo a destruir las formas culturales que integran y dan sentido a sus vidas. Los pueblos de América, en nombre primero de su propia salvación, so pretexto luego del progreso, fueron así sojuzgados o aniquilados. Otras veces es la urgencia del educador político la que induce a perseguir las creencias atrasadas que impiden el acceso de la comunidad a un nivel superior. También aquí, el celo por hacer prevalecer una verdad social impide la tolerancia. En esos casos el conflicto de normas es sólo aparente. En efecto, la *Norma 2ª* no obliga a la aceptación pasiva de las creencias ajenas consideradas erróneas, tampoco a su difusión en la sociedad; obliga sólo a que todo proceso de adoctrina-

miento o de educación se realice por el convencimiento y no por imposición. La *Norma 1** sólo entra en conflicto con la *Norma 2** si la obligación de comunicar el conocimiento se interpreta como obligación de imponerlo. La apariencia de conflicto de normas puede presentarse también en sentido contrario. Por amor a la tolerancia, puede dejarse en la ignorancia y el abandono a grupos sociales o a pueblos marginados. Una vez más, el conflicto es sólo aparente; sólo existe si la obligación de tolerancia se interpreta como desinterés y omisión ante el error y el atraso ajenos.

La unión de ambas normas, es decir, la obligación de transmitir el conocimiento sin violentar la libertad de creencia del otro, es un ideal ético de todos los procesos de educación y de aculturación racionales y, a la vez, libertarios. Establece el deber de comunicar el conocimiento de tal modo que el otro pueda hacer suyas las razones en que se funda y, después de ponderarlas, aceptarlas como propias. Compartir el conocimiento adquirido, no por autoridad sino por la presentación de las razones en que se justifica, de tal modo que el otro, al considerarlas, pueda llegar por sí mismo a la verdad: ideal de la educación y de la transmisión de cultura, roto innumerables veces por los métodos de adoctrinamiento represivos, al servicio de la dominación de unos hombres por otros.

Las normas de veracidad y de confiabilidad

Las dos primeras normas regulan la intervención de la voluntad en el proceso de justificación y comunicación de creencias, la tercera se refiere a la relación entre la disposición a actuar (creencia) y la acción efectiva. Podría formularse así:

Norma 3. Todo sujeto debe obrar de manera que su práctica sea congruente con sus creencias.

Este deber se refiere a cualquier acción externa en que se manifieste una creencia; entre ellas se cuentan las expresiones verbales; es, a la vez, deber de congruencia de la conducta con lo que se cree y de veracidad en la expresión. Es claro que esta norma expresa una de las condiciones que aseguran que nuestra práctica se adecue efectivamente a la realidad.

Al igual que las normas anteriores, la norma de congruencia y veracidad no sólo se refiere a las creencias propias sino también a las ajenas. Sin embargo, en este caso no tendría sentido

una generalización como "todo sujeto debe procurar que la práctica de los miembros de la comunidad a que pertenece sea congruente con sus creencias", pues no estaría en nuestro poder cumplir con ella. En cambio, sí es posible otra aplicación de la *Norma 3* a nuestra relación con las acciones ajenas. Se formularía de la siguiente manera:

Norma 3. Todo sujeto debe suponer, mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, que las acciones de los otros son congruentes con sus creencias.*

A la *Norma 3** correspondería el siguiente derecho: *Todo sujeto tiene el derecho a que los demás supongan, mientras no tengan razones suficientes para ponerlo en duda, que sus acciones son congruentes con sus creencias.*

Se trata del deber y del derecho a confiar en los demás, a no suponer, sin razones, incongruencia o engaño en su conducta. Por supuesto, ese deber y ese derecho no pueden entrar en contradicción con la *Norma 1,* a la que deben estar subordinados, la cual establece el deber de procurar una justificación suficiente y adecuada a nuestras creencias. De allí que sólo pueda observarse, mientras no exista una justificación suficiente para la creencia contraria.

La norma de confiar en las creencias ajenas suele expresarse en muchas ocasiones de la vida diaria. Admitimos que cualquiera tiene derecho a que se le crea mientras no se demuestre que miente; nos sentimos obligados a creer en nuestros amigos y parientes cercanos, en el testimonio de personas solventes, por la consideración que les debemos; y todos defenderíamos con energía nuestro derecho a que no se niegue crédito a nuestras afirmaciones, mientras no haya pruebas en contrario. Negar, sin fundamento, la confiabilidad de una persona es considerado agresión injustificada. En efecto, sin esas obligaciones y derechos no subsistiría el mínimo de confianza requerido para mantener una comunidad racional entre los hombres.

Por otra parte, sólo podemos saber lo que el otro cree, a partir de sus comportamientos externos (entre los que se cuentan sus expresiones verbales). Pero vimos (capítulo 3) que para poder inferir una creencia a partir de acciones observables, debemos suponer dos condiciones: 1] que la disposición del sujeto esté determinada por el objeto o situación objetiva; 2] que las acciones del sujeto sean congruentes con su disposición. No podríamos usar "creencia" para referirnos a disposiciones ajenas si no supusiéramos una tendencia general a que las ac-

ciones fueran congruentes con las creencias y éstas con la verdad, tal como a cada quien se le presenta. Sólo así puede darse un ámbito de comunicación racional y, por ende, de conocimiento colectivo.

Daniel Dennett (1978, p. 18) ha señalado dos condiciones para la aplicación del concepto de creencia, que corresponden, con otras palabras, a las tres normas que hemos mencionado. "Para que el concepto de creencia encuentre aplicación —escribe— deben darse dos condiciones: 1] en general, normalmente, con mayor frecuencia, si *x* cree que *p*, *p* es verdadera; 2] en general, normalmente, con mayor frecuencia, si *x* asevera *p*, cree que *p* (y por [1], *p* es verdadera). Si no se dieran esas condiciones, no tendríamos sistemas racionales de comunicación." Tenemos que remplazar la condición [1] de Dennett por nuestras normas 1 y 2, por razones ya indicadas: no podemos estipular creer en la verdad, sino sólo justificar racionalmente nuestras creencias. Así modificadas, las condiciones de aplicación del concepto de creencia coinciden con las condiciones de una racionalidad colectiva.

¿Cómo debe interpretarse la norma de confiabilidad? No es un deber de creer lo que el otro crea; pues creer es un acto involuntario, al que no podemos obligarnos. Tampoco es el deber de manipular nuestros razonamientos a modo de obligarnos a aceptar razones suficientes para creer lo que el otro cree, pues esto iría en contra de las *Normas 1* y *1**. Nadie puede obligar a otro a aceptar ciegamente lo que él cree: por lo contrario, tiene el deber de someter su creencia al examen racional de otro. ¿Qué prescribe, entonces, la *Norma 3**? Deriva de la *Norma 3*, la cual establece el deber de congruencia y veracidad; prescribe, por lo tanto, que supongamos en el otro esa congruencia y veracidad, aunque no aceptemos lo que él cree. La prescripción subsiste, aun cuando no podamos creer lo que el otro cree. Para entender a una tribu primitiva, debemos suponer que los comportamientos y expresiones de sus miembros son congruentes con sus creencias, aunque seamos incapaces de aceptar lo bien fundado de ellas. Creer en la veracidad de un loco, de un niño o de un adversario no me obliga a compartir sus ideas. La *Norma 3** prohibe, así, las actitudes que impiden la comprensión de los demás y la comunicación con ellos. Su cumplimiento excluye el apresuramiento en juzgar al otro sin escucharlo, la desconfianza injustificada frente a él, la falta de apertura a sus razones, pero no excluye nuestro deber

de juzgar libremente sus razones. La confiabilidad en el otro está por eso sujeta a las *Normas 1* y *1**: confiar que el otro es congruente con sus creencias no exime el deber de no aceptarlas mientras carezcan de razones suficientes.

Interpretar la norma de confiabilidad, como la obligación de creer lo que el otro cree se encuentra, en cambio, en la base de toda política impositiva de creencias. Cualquier educación autoritaria se justifica en la obligación de creer, basada en la simple confianza en lo que dice el maestro; cualquier imposición cultural acude al pretendido deber de que los dominados crean lo que los dominadores dicen, por obligación de obediencia y respeto.

La norma de confiabilidad desempeña un papel muy importante en el saber testimonial y en el saber por autoridad. La confiabilidad debe ser adecuada a la naturaleza del asunto creído y al carácter del testigo. Si las consecuencias de no creer al otro fueran graves, la obligación de prestarle crédito es mayor. Un juez está obligado a darle crédito al inculpado, mientras carezca de evidencias claras en su contra; sólo sobre pruebas contundentes tendríamos el derecho a dudar de la palabra de quien defiende su honor con ella. En cambio, la obligación de confiar en el testimonio de un desconocido sobre un asunto trivial es prescindible.

Sobre todo, la norma de confiabilidad es relativa al carácter del testigo. Se acrecienta en proporción al valor moral y a la competencia de juicio que le concedemos. Confiar en nuestros amigos, en los miembros de nuestro grupo, prestar crédito a nuestros colegas o dirigentes en una empresa común, es muestra de que les concedemos valor; está ligado, por ello, a los deberes de solidaridad con los demás. Dejar de confiar en su palabra, sería muestra de repudio a sus personas, deslealtad, cuando no traición. La norma de confiabilidad permite mantener los lazos de estimación recíproca que unen a un grupo. La obligación aumenta con el valor moral que concedemos al testigo o a la autoridad. El testimonio de un hombre recto nos merece más confianza que el de un rufián, la palabra de una autoridad racional, más respeto que la de un tirano. La obligación de credibilidad respecto del hombre sabio y prudente, en asuntos de conocimiento personal, y respecto del científico o del técnico, en asuntos de su especialidad, es mayor, porque debemos reconocerles solvencia en su campo.

De allí el problema que esta norma suele suscitar en las

religiones fundadas en un testimonio revelado. Dios es la instancia de valor moral y de competencia absolutos; luego, la obligación de creer en su palabra debe ser también absoluta y prevelecer sobre cualquiera otra. La mayoría de las religiones que creen en una revelación divina, presentan el deber de la fe en las palabras de Dios como una obligación suprema. No podría estar condicionada a ninguna otra, ni siquiera a la de justificación adecuada en razones propias. ¿Cómo no estar obligados a creer, por sobre todas las cosas, a quien es la fuente de toda verdad, de todo saber? ¿Qué otra creencia o razón podría oponérsele? La obligación de la fe no puede, a los ojos del creyente, estar subordinada a ninguna otra norma, porque Dios es el testigo absolutamente veraz. Pero, quien esto sostenga suele pasar por alto que el deber de la fe sólo obligaría a quien previamente creyera que los testimonios que se consideran revelados son efectivamente expresión de la palabra de Dios. Y esa creencia no se puede basar ya en la confiabilidad, requeriría ser fundada en razones objetivas: exigiría, por lo tanto, la aplicación de la *Norma 1*. La falacia de la intolerancia religiosa consiste justamente en olvidar que la fe sólo obliga a quien justifique en razones objetivamente suficientes el carácter divino de la revelación. Pero esa justificación no puede darse. La imposición de una fe religiosa no puede, por lo tanto, aducir la norma de confiabilidad. La fe no puede obligar a nadie, es asunto de una libre elección.

Recapitulemos algunos puntos:

1] Las normas en que se expresa una ética de la creencia no se refieren a las creencias mismas, sino a los actos voluntarios que intervienen en el proceso de llegar a creer o en el de expresar lo que se cree.

2] La validez ética de las normas depende de la aceptación de un postulado: la prevalencia del interés general sobre los intereses particulares que se le opongan. Las normas establecen condiciones de que las creencias presten garantías para alcanzar la realidad; lo cual está en el interés general.

3] Podemos entender por racionalidad las características que debe tener una creencia para llegar a ser conocimiento. Los grados de racionalidad de una creencia corresponderían a la mayor o menor medida en que esa creencia garantiza para un sujeto alcanzar la realidad. En este sentido, las normas pueden interpretarse como reglas para lograr racionalidad en nuestras creencias.

4] Si no se acepta el postulado ético, las normas expresan condiciones para lograr un fin: el de la racionalidad de las creencias. Tendrían entonces carácter hipotético. Su incumplimiento deliberado mostraría que quien las infringe ha elegido la irracionalidad en sus creencias.

Dogmatismo y escepticismo: dos formas de intolerancia

Dogmatismo y escepticismo se han presentado como escollos de la razón en su camino hacia el conocimiento; pueden verse también como posturas, de sentido contrario, que impiden la observación de las normas éticas acerca de la creencia. Podemos intentar imponer creencias insuficientemente fundadas como si tuvieran una justificación adecuada: es la actitud dogmática; podemos, por el contrario, rechazar creencias adecuadamente justificadas, por considerarlas insuficientemente fundadas: es la actitud del escéptico.

Tenemos una fuerte tendencia a hacer pasar por saberes nuestras opiniones inveteradas. El apresuramiento en el juicio, las ideas establecidas se ponen a menudo al servicio de nuestra arrogancia, para dar por verdades sabidas lo que sólo son opiniones personales. La fuente más común de dogmatismo suele ser la confusión de creencias basadas en experiencias personales, con un saber objetivo. Se exige entonces asentimiento universal a creencias que no están fundadas en razones objetivamente suficientes. El fanático político o religioso está convencido de que su creencia es objetiva y merece adhesión universal; si alguien se niega a aceptarla, sólo puede deberse a su empecinamiento en alguna especie de maldad. Lo que sólo podría pedirse de las verdades científicas, el dogmático lo exige de creencias basadas en experiencias personales intransferibles. Cierto que esas experiencias pueden dar lugar a un conocimiento personal, incluso a menudo a formas de sabiduría; el error del dogmático no consiste en adherirse personalmente a esas formas de conocimiento, sino en pretender para ellas un valor objetivo y, por lo tanto, una aceptación general. Todas las formas de intolerancia suponen esa confusión entre conocimientos o creencias personales y saberes compartibles. En todos los casos se trata de presentar una doctrina fundada en creencias controvertibles o, en el mejor de los casos, en alguna forma de sabiduría, como si tuviera el carácter de un saber justificado en

razones suficientes para cualquiera. El intolerante en materia de religión presenta su propia fe como si tuviera que ser patente para cualquiera, pues la considera obra de Dios; el rechazo a su doctrina lo atribuye entonces a ceguera demoniaca, orgullo o bajas pasiones, sin ver los motivos personales que conducen a su propia intolerancia. Las morales autoritarias presentan sistemas de valores, relativos a cada sociedad, como si fueran preceptos universales incontrovertibles. En las ideologías políticas es aun más clara esta operación. Característica esencial del pensamiento ideológico es justamente presentar como un saber universal, fundado en razones objetivas, creencias que expresan intereses de un grupo determinado. Las ideologías modernas tratan de presentar como saber científico lo que es, en realidad, un complejo de creencias históricas y sociales, basadas en razones controvertibles, hipótesis teóricas no del todo confirmadas y algunas proposiciones científicas. Al presentar ese complejo de creencias como una ciencia, adquiere la obligatoriedad de un saber intersubjetivo; puede entonces imponerse a todos los demás: cualquier negativa a aceptarlo podrá atribuirse a la influencia de intereses particulares. Este disfraz de una ideología bajo el ropaje de una ciencia aparece en muchas ideologías contemporáneas.

La intolerancia cumple un papel social: imponer y sostener un sistema de dominación sobre las mentes. Al presentar como saber objetivamente justificado opiniones controvertibles o, aun, formas de sabiduría personal, el dogmático puede exigir el deber de sumisión a sus propias creencias. Característica de la intolerancia es atribuir el rechazo de sus doctrinas a motivos subjetivos y tildar de perversidad moral o política a la actitud crítica ajena. Se cierra así un círculo: el ideólogo presenta, por motivos personales, creencias controvertibles como si fueran ciencia; de esta manera puede atribuir el rechazo de sus creencias a motivos personales del otro.

Si la intolerancia es parte indispensable de un pensamiento de dominio, la actividad crítica es el primer paso de un pensamiento de liberación. De allí la importancia libertaria de la actividad científica y del análisis filosófico: establecer los límites y fundamentos de un saber objetivo, frente a las creencias personales, permite revelar la maniobra del pensamiento dogmático. La ciencia y la filosofía crítica han cumplido ese papel desmistificador frente al fanatismo religioso y a la intolerancia moral, y deberán seguir cumpliéndolo frente al dogmatismo ideo-

lógico. Pero para comprender el dogmatismo es menester mostrar el carácter interesado de todo conocimiento, aun del científico. Sólo podemos oponer a la intolerancia ideológica el carácter universal del saber objetivo, si descubrimos debajo de ella los intereses particulares que la mueven y les enfrentamos el interés general en el conocimiento.

El dogmatismo tiene un contrario: el escepticismo. El primero acepta razones insuficientes so capa de incontrovertibles, el segundo rechaza cualesquiera razones que no sean incontrovertibles. El dogmático pretende hacer pasar por saber universal sus opiniones personales, el escéptico no deja pasar ninguna opinión personal que no tenga el carácter de saber universal. Si el primero peca por exceso, el segundo, por defecto. Escéptico no es quien se limita a poner en cuestión las justificaciones insuficientes de las creencias y exige para ellas una justificación adecuada, sino quien sólo admite como justificación deseable la que se base en razones incontrovertibles y descarta la legitimidad de cualquier otra creencia. Una de sus formas, la más extrema, es la duda universal; otra, más razonable, el cientificismo. Podríamos entender por "cientificismo" una postura que sólo concede validez de conocimiento a la ciencia, en sus formas más rigurosas, y rechaza el valor y la necesidad, tanto de las opiniones controvertibles como de un conocimiento personal. En nombre de la ciencia se recusan, no sólo las creencias que carecen de una justificación objetiva, sino cualquier forma de sabiduría. Así como el dogmatismo subordina la auténtica ciencia a un conocimiento personal, esta forma de escepticismo destierra el conocimiento personal en nombre de la ciencia.

Vimos que entre creencias justificadas y saber no puede establecerse una frontera precisa. El saber, por estar fundado en razones objetivamente suficientes, es el límite al que tiende toda creencia que pretenda justificación, pero puede haber muchos grados de fundamentación, según las justificaciones se acerquen más o menos a ese límite. El cientificismo alimenta el prejuicio de considerar a la ciencia como una forma de conocimiento cualitativamente diferente a los otros saberes que rigen nuestra vida. Pero no hay tal: su diferencia está en el grado de objetividad que logra en su justificación, pero no en que sea un saber *por principio diferente* a los saberes no científicos. En el continuo de las creencias basadas en razones más o menos controvertibles, ¿dónde marcaríamos la frontera del saber objetivo? Si la distinción entre un saber objetivo y una

creencia fundada en razones controvertibles es segura en sus extremos, se vuelve discutible en todos los casos intermedios.

Al establecer una demarcación estricta entre saber científico y creencias que no son del todo incontrovertibles, corremos el riesgo de rechazar la mayoría de las creencias que necesitamos. Porque sin todo ese abanico de creencias que, sin ser injustificadas, no podemos asegurar que sean incontrovertibles, la vida sería imposible. La mayoría de las creencias que nos permiten orientar nuestra vida y lograr éxito en nuestras acciones, no son científicas. Los conocimientos sobre la vida cotidiana, sobre las otras personas, sobre nuestra sociedad, no suelen fundarse en teorías comprobables por cualquiera, suelen ser creencias de cuya solidez no dudamos, pero que se basan en razones controvertibles o en conocimientos personales. De ellas depende nuestra supervivencia diaria.

Vimos ya cómo el número de alternativas pertinentes a considerar, para justificar una creencia, es relativo a la situación concreta y al fin que, en cada caso, ha de cumplir la creencia. Si nos proponemos garantizar el acierto de nuestras acciones en el plazo más largo y en las más variadas circunstancias, tenemos que examinar todas las alternativas pertinentes, antes de dar por suficiente la justificación, tal es el caso del conocimiento científico. Pero no sería razonable exigir el mismo grado de fundamentación para las creencias que nos orientan en las decisiones apresuradas de nuestra vida práctica. Proseguir, en esos casos, una indagación científica para fundar o recusar la creencia tendría por resultado el fracaso de la acción propuesta. El deber de dar una justificación suficiente y adecuada a nuestras creencias entraría aquí en conflicto con el deber de realizar otros actos. Tan poco razonable sería pedir una fundamentación exhaustiva para las creencias que rigen nuestra vida cotidiana, como dejar de hacerlo para las verdades de la ciencia. Exigir una justificación rigurosa para las creencias de la vida práctica, tanto individual como social, sería pedantería; no exigirla para las creencias científicas, diletantismo.

Convertir a la ciencia en el patrón con el cual medir cualquier otra forma de acceso a la realidad, lleva también a ignorar las vías de comprensión personal del sentido del mundo y de la vida, que no pueden, por principio, reducirse a un saber objetivo. El cientificismo contemporáneo es hermano de la actitud de desdeñosa arrogancia con que el "civilizado" contempla las creencias de los grupos humanos que no han accedido

a determinado nivel de desarrollo técnico. El desprecio por las actitudes religiosas, por las morales particulares, por las ricas formas de sabiduría personal que no pretenden competir con la ciencia, es una forma de intolerancia que, no por ejercerse en nombre del conocimiento objetivo, deja de utilizarse como un arma de violencia y de dominio. La expansión colonial de Occidente ha sojuzgado pueblos enteros, destruyendo sus culturas, con la pretendida justificación de introducirlos a la ciencia y a la técnica modernas.

Por otra parte, el cientificismo contemporáneo, al olvidarse de la dimensión personal del conocimiento, conduce a una deshumanización del saber. Ya Husserl, en *La crisis de la ciencia europea* (1954), había señalado ese peligro. Si la ciencia prescinde de todo juicio de valor, si aleja de sí todo interés vital e histórico, si permanece inconsciente a las actitudes y fines que le dieron origen, corre el riesgo de convertirse en un conocimiento desligado del hombre concreto y de su vida moral. Pero la ciencia tiene un valor moral justamente porque responde a intereses vitales de cualquier hombre y está al servicio de sus fines.

La ciencia misma no puede plantearse el conocimiento de valores ni la elección de fines. Ambos son asuntos de sabiduría. Y la sabiduría no se funda en razones objetivas, es el fruto de un conocimiento personal. La ciencia que rechaza toda sabiduría renuncia a contestar cualquier pregunta por el valor y por el sentido. El cientificismo pretende reducir todo conocimiento a un saber objetivo, del que está ausente cualquier postulación de valores. Por una parte, sostiene que la ciencia debe estar libre de toda valoración y de toda elección de fines, por la otra, que cualquier adhesión a valores sólo puede tener una validez individual. Así, el cientificismo invita a aceptar un saber carente de otro fin que el saber mismo; sin quererlo, reduce la búsqueda incesante del conocimiento a una pasión sin sentido.

El cientificismo puede tener un uso ideológico. Al rechazar, por dubitable, todo conocimiento de fines y valores, puede llevar a ocultar la importancia de los intereses que están bajo las creencias colectivas, incluyendo el mismo cientificismo. Éste puede ser utilizado también para desacreditar cualquier acción basada en creencias morales, políticas o religiosas, que supongan una adhesión a valores. Ahora bien, las creencias que plantean la necesidad de cambios sociales son de ese tipo. Cualquier ac-

titud disruptiva tiene una dimensión de pensamiento inadaptado a la realidad y disconforme con ella. Cualquier programa de transformación social proyecta un orden humano que considera más valioso. Frente a él la actitud cientificista sostiene la necesidad de prescindir de todo juicio de valor o de fines en el conocimiento social, pues sólo así podría asegurarse un saber objetivo. Pero entonces, su negativa a proponer valores y fines, en nombre de la ciencia, puede enmascarar, bajo el compromiso con la objetividad, un compromiso con el orden social vigente. No suele haber peor enemigo de la inadaptación y rechazo del orden existente que el cientificismo; el "realismo" ante los hechos, la conformidad a ellos suele ser su lema. De hecho, forma parte de las ideologías de las sociedades altamente desarrolladas, destinadas a desacreditar el "voluntarismo" y el "utopismo" de los movimientos libertarios. El escepticismo frente a toda posibilidad de innovación y de cambio profundos se acomoda muy bien con el conformismo ante la situación existente y sus estructuras de dominación. No en balde los enfoques tecnocráticos y conservadores de la vida social suelen tratar de engalanarse con una postura cientificista.

Conocimiento y liberación

Llegamos al final de un camino. El conocimiento no es un fin en sí mismo. Responde a la necesidad de hacer eficaz nuestra acción en el mundo y darle un sentido. Su logro es una meta regulativa en la realización y el perfeccionamiento de todo hombre y de la especie. Para alcanzarlo tenemos que superar varios impedimentos. El primero está inscrito en las limitaciones de nuestra propia naturaleza. Pero hay otros obstáculos que impiden el conocimiento: nuestros propios deseos e intereses. La mayoría no se generan en nuestra naturaleza, responden a situaciones históricas, son producto de relaciones sociales concretas. El conocimiento es, en gran medida, el resultado de una lucha contra los motivos que nos impiden alcanzar la realidad. Esa lucha puede tomar la forma de un conflicto entre los intereses particulares y el interés general, pues muchos intereses particulares propician formas de irracionalidad e intolerancia. Dogmatismo y escepticismo son las más importantes; ambas permiten sujetar las creencias colectivas a intereses de personas o de grupos. La ética de las creencias enuncia reglas para liberar-

nos de esa sujeción. Pero esas reglas son, al mismo tiempo, condiciones de un pensamiento racional.

Así, al final convergen varios temas, se encuentran: la realización del hombre por el conocimiento, su liberación, el acceso a una comunidad racional, las normas éticas para lograrla. La relación entre conceptos epistémicos y conceptos éticos se establece mediante dos nociones que les son comunes: racionalidad y liberación. El conocimiento sólo se obtiene al cumplir con las condiciones de racionalidad; éstas implican la liberación de las formas de dominio sobre las creencias que imponen los intereses particulares. La ética de las creencias, al elevar a normas de acción las condiciones de racionalidad, enuncia justamente esos procedimientos de liberación. Permite, así, formular un nuevo tema. Al análisis de los conceptos epistémicos debería suceder el de las formas concretas en que la persecución del conocimiento ha contribuido a acercarnos a la realización de una comunidad humana libre de sujeción. Queda planteada una pregunta: ¿qué papel desempeña la razón en la lucha por liberarnos de la dominación?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Se incluyen solamente los libros y artículos citados. Cuando existe una traducción al castellano, se añade entre paréntesis.

Allport, Gordon W. (1935), "Attitudes", en C. Murchison (comp.), *A handbook of social psychology*, vol. 2, pp. 798-844, Nueva York, Russell and Russell.

Allport, Gordon W. (1954), *The nature of prejudice*, Cambridge, Mass., Addison-Wesley. (*La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962.)

Alston, William P. (1967), "Motives and motivation", en P. Edwards (comp.), *The encyclopedia of philosophy*, vol. 5, Nueva York, Macmillan.

Althusser, Louis (1966), *Pour Marx*, París, F. Maspero. (*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.)

Althusser, Louis (1974), *Éléments d'autocritique*, París, Hachette. (*Elementos de autocrítica*, Buenos Aires, Ed. Diez, 1975.)

Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell.

Aristóteles, *Metafísica* (varias ediciones).

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (varias ediciones).

Austin, J. L. (1961), "Other minds", en J. O. Urmson y G. J. Warnock (comps.), *Philosophical papers*, Oxford, Clarendon Press.

Austin, J. L. (1964), "Truth", en G. Pitcher (comp.), *Truth*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

Ayer Alfred J. (1956), *The problem of knowledge*, Middlesex, Penguin Books. (*El problema del conocimiento*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.)

Braithwaite, R. B. (1967), "The nature of believing", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1932-1933, núm. 33, pp. 129-146. Reeditado en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

Brentano, Franz (1944), *Psychologie du point de vue empirique*, París, Aubier. (*Psicología*, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1942.)

Campbell, Donald T. (1963), "Social attitudes and other acquired behavioral dispositions", en S. Koch (comp.), *Psychology: a study of a science*, vol. 6, pp. 94-172, Nueva York, Mac-Graw Hill.

Castañeda, Héctor-Neri (1979), "La teoría de las preguntas, los poderes epistémicos y la teoría indéxica del conocimiento", en *Diánoia*, núm. 25, pp. 126-155, México, UNAM.

Chein, Isidor (1948), "Behavior theory and the behavior of attitudes:

some critical comments", en *Psychological Review*, núm. 55, pp. 175-188.

Chisholm, Roderick M. (1957), *Perceiving: a philosophical study*, Cornell University Press.

Chisholm, Roderick M. (1964), "The ethics of requirement", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, núm. 2, pp. 147-153.

Chisholm, Roderick M. (1966), *Theory of knowledge*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.

Clark, Michael (1963), "Knowledge and grounds: a comment on Mr. Gettier's paper", en *Analysis*, núm. 24, pp. 44-48. Reeditado en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).

Danto, Arthur C. (1968), *Analytical philosophy of knowledge*, Cambridge University Press.

Davidson, Donald (1963), "Action, reasons and causes", en *The Journal of Philosophy*, núm. 60, pp. 685-700. Reeditado en A. R. White (comp.), *The philosophy of action*, Oxford University Press, 1968. (*Filosofía de la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.)

Dennett, Daniel (1978), *Brainstorms*, Montgomery, Vermont, Bradford Books.

Descartes, René (1957), *Discours de la méthode*, en Adam-Tannery (comps.), *Oeuvres*, vol. VI, París, J. Vrin. (*Discurso del método*, varias traducciones.)

Descartes, René (1957), *Meditationes de Prima Philosophia*, en Adam-Tannery (comps.), *Oeuvres*, vol. VII, París, J. Vrin. (*Meditaciones metafísicas*, varias traducciones.)

De Fleur, M. L. y Westie, F. R. (1963), "Attitude as a scientific concept", en *Social Forces*, núm. 42, pp. 17-31.

Doob, Leonard W. (1947), "The behavior of attitudes", en *Psychological Review*, núm. 54, pp. 135-156.

Dretske, Fred (1971), "Conclusive reasons", en *Australian Journal of Philosophy*, núm. 49, pp. 1-22. Reeditado en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).

Engels, Friedrich (1962), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en *Marx-Engels Werke*, vol. 21, Berlín, Dietz Verlag. (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 59, 1975.)

Festinger, L. (1957), *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press.

Firth, Roderick (1959), "Chisholm and the ethics of belief", en *Philosophical Review*, vol. 68, pp. 493-506.

Fishbein, Martin y Raven, Bertram H. (1962), "The AB scales: an operational definition of belief and attitude", en *Human Relations*, vol. 15, pp. 35-44.

Fishbein, Martin (1966), "The relationships between belief, attitude

and behavior", en S. Feldman (comp.), *Cognitive consistency*, Nueva York, Academic Press, pp. 200-226.

Fishbein, Martin y Ajzen, Icek (1975), *Belief, attitude, intention and behavior*, Reading, Mass., Addison-Wesley.

Geiger, Theodor (1953), *Ideologie und Wahrheit*, Neuwied-Berlín, H. Luchtehand Verlag. (*Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.)

Gettier, Edmund L. (1963), "Is justified belief knowledge?", en *Analysis*, vol. 23, pp. 121-123. Reeditado en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

Gilson Étienne (1943), *Introduction à l'ét::de de Saint Augustin*, París, J. Vrin.

Gilson, Étienne (1948), *Le thomisme*, París, J. Vrin.

Goldman, Alvin I. (1978a), "A causal theory of knowledge", en *The Journal of Philosophy*, vol. 64, núm. 12, pp. 357-372. Reeditado en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).

Goldman, Alvin I. (1978b), "Discrimination and perceptual knowledge", en *The Journal of Philosophy*, núm. 49, pp. 355-372. Reeditado en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).

Griffiths, A. Phillips (comp.) (1967), *Knowledge and belief*, Oxford University Press. (*Conocimiento y creencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.)

Hanson, Norwood R. (1958), *Patterns of discovery*, Cambridge University Press.

Harman, Gilbert (1973), *Thought*, Princeton University Press.

Harrison, Jonathan (1962), "Knowing and promising", en *Mind*, núm. 71, pp. 443-457. Reeditado en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

Heider, F. (1946), "Attitudes and cognitive organization" *Journal of Psychology*, núm. 21, pp. 107-112.

Heider, F. (1958), *The psychology of interpersonal relations*, Nueva York, Wiley.

Hintikka, Jaakko (1962), *Knowledge and belief*; Cornell University Press.

Hume, David (1949), *A treatise on human nature*, Londres, J. M. Dent & Sons. (*Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Losada, 1923.)

Husserl, Edmund (1928), *Logische Untersuchungen*, 2a. ed., Halle, Max Niemeyer. (*Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1929.)

Husserl, Edmund (1939), *Erfahrung und Urteil*, Praga, Akademik Verlag.

Husserl, Edmund (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. I, *Husserliana*, vol. III, La Haya, M. Nijhoff. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.)

Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. II, *Husserliana*, vol. IV, La Haya, M. Nijhoff.

Husserl, Edmund (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. VI, La Haya, M. Nijhoff.

Husserl, Edmund (1965), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Francfort, V. Klosterman. (*La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1962.)

James, William (1945), *Principios de psicología*, Buenos Aires, Ed. Glem.

Kant, Immanuel (1923), *Kritik der reinen Vernunft*, B. Erdmann (comp.), Berlín & Leipzig, W. de Grutyter & Co. (*Crítica de la razón pura*, varias traducciones.)

Krech, D., Crutchfield, R. S. y Ballachey, E. L. (1962), *Individual in society*, Nueva York, Mac-Graw-Hill.

Kuhn, Thomas S. (1962), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press. (*La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.)

Lakatos, Imre (1970), "Falsification and the methodology of scientific research programmes", en I. Lakatos y A. Musgrave (comps.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press. (*El criticismo y el desarrollo del conocimiento*, Madrid, Grijalbo, 1975.)

Lehrer, Keith y Paxson Jr., D. T. (1969), "Knowledge: undefeated, justified, true belief", *The Journal of Philosophy*, núm. 66, pp. 225-237. Reeditado en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).

Lehrer, Keith (1974), *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

Locke, John (1979), *An essay concerning human understanding*, P. H. Nidditch (comp.), Oxford, Clarendon Press. (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.)

MacIntyre, A. C. (1962), "A mistake about causality in social science", en P. Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, politics and sociology*, vol. II, pp. 48-70, Oxford, Blackwell.

Mannheim, Karl (1941), *Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1962a), *Thesen über Feuerbach*, en *Marx-Engels Werke*, t. 3, Berlín, Dietz Verlag. (*Tesis sobre Feuerbach*, varias traducciones.)

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1962b), *Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, t. 3, Berlín, Dietz Verlag. (*La ideología alemana*, varias traducciones.)

McGuire, William J. (1960), "Cognitive consistency and attitude change", en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, núm. 60, pp. 345-353.

McGuire, William, J. (1966), "The current status of cognitive consistency theories", en S. Feldman (comp.), *Cognitive consistency*, Nueva York-Londres, Academic Press, pp. 2-46.

McGuire, William J. (1968), "The nature of attitudes and attitude change", en G. Lindzey y E. Aronson (comps.), *The handbook of social phychology*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 2a. ed., vol. III, pp. 136-314.

Mosterín, Jesús (1978), *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza Universidad.

Osgood, C. E., Suei, G. J. y Tannenbaum, P. H. (1957), *The measurement of meaning*, Urbana, University of Illinois Press.

Pappas, G. S. y Swain, M. (comps.) (1979), *Essays on knowledge and justification*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.

Pascal, Blaise (1944), *Pensées*, Montreal, Canadá, Éditions Varietés. (*Pensamientos*, varias traducciones.)

Peters, Richard (1950), "Cause, cure and motive", en M. MacDonald (comp.), *Philosophy and analysis*, Oxford, Blackwell, pp. 148-156.

Peters, Richard (1952), "Motives and causes", en suplement of the *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 26, pp. 139-162.

Peters, Richard (1958), *The concept of motivation*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul.

Platón, *Menón* (*Menón*, varias traducciones).

Platón, *Teetetes* (*Teetetes*, varias traducciones).

Polanyi, Michael (1962), *Personal knowledge*, University of Chicago Press.

Price, H. H. (1934-1935), "Some considerations about belief", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 35, pp. 229-252. Reeditado en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

Price, H. H. (1966), "Belief and will", en Stuart Hampshire (comp.), *Philosophy of mind*, Nueva York, Harper and Row.

Price, H. H. (1969), *Belief*, Nueva York, Allen and Unwin.

Prichard, H. A. (1967), "Knowing and believing", en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

Ramsey, Frank P. (1931), "Truth and probability", en *The foundations of mathematics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 156-198.

Rokeach, Milton (1968), "Attitudes", en D. L. Sills (comp.), *International encyclopedia of the social sciences*, Londres, Macmillan and the Free Press, pp. 446-457.

Russell, Bertrand (1912), *The problems of philosophy*, Oxford University Press. (*Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor.)

Russell, Bertrand (1916), *Principles of social reconstruction*, Londres, Allen and Unwin.

Russell, Bertrand (1918), "Knowledge by acquaintance and knowl-

edge by description", en *Mysticism and logic,* Londres, Allen and Unwin. (*Misticismo y lógica,* Buenos Aires, Paidós, 1951.)
Russell, Bertrand (1921), *The analysis of mind,* Londres, Allen and Unwin.
Ryle, Gilbert (1946-1947), "Knowing how and knowing that", en *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 46.
Ryle, Gilbert (1949), *The concept of mind,* Londres, Hutchinson. (*El concepto de lo mental,* Buenos Aires, Paidós, 1967.)
Sánchez Vázquez, Adolfo (1967), *Filosofía de la praxis,* México, Grijalbo.
Sánchez Vázquez, Adolfo (1978), *Ciencia y revolución* (*El marxismo de Althusser*), Madrid, Alianza.
Schaff, Adam (1964), *La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo,* Buenos Aires, Lautaro.
Schaff, Adam (1974), *Historia y verdad,* México, Grijalbo.
Scheffler, Israel (1965), *Conditions of knowledge,* Glenview, Illinois, Scott, Foresman and Co. (*Las condiciones del conocimiento,* México, UNAM, 1973.)
Scheffler, Israel (1967), *Science and subjetivity,* Indianápolis, Bobbs-Merrill.
Singer, Jerome E. (1966), "Motivation for consistency", en S. Feldman (comp.), *Cognitive consistency,* Nueva York, Academic Press, pp. 47-73.
Skyrms, Bryan (1967), "The explication of 'X knows that p' ", en *Journal of Philosophy,* vol. 64, núm. 12, pp. 373-389.
Sosa, Ernest (1964), "The analysis of 'knowledge that p' ", en *Analysis,* vol. 25, núm. 1, pp. 1-8.
Sosa, Ernest (1969), "Propositional knowledge", en *Philosophical Studies,* vol. 20, núm. 3, pp. 33-43.
Sosa, Ernest (1970), "Two conceptions of knowledge", en *Journal of Philosophy,* vol. 67, núm. 3, pp. 59-66.
Strauss, A. (1945), "The concept of attitude in social psychology", en *The Journal of Psychology,* núm. 19, pp. 329-339.
Swain, Marshall (1972a), "An alternative analysis of knowing", en *Synthèse,* vol. 23, núm. 4, pp. 423-442.
Swain, Marshall (1972b), "Knowledge, causality and justification", en *Journal of Philosophy,* vol. 69, núm. 11, pp. 291-300.
Swain, Marshall (1978), "Epistemic defeasibility", en G. S. Pappas y M. Swain (comps.) (1979).
Tarski, Alfred (1944), "The semantic conception of truth", en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. IV. Reeditado en Feigl y Sellars (comps.), *Readings in philosophical analysis,* Nueva York, Appleton Century Crafts, 1949, pp. 52-84.
Thomas, W. I. y Znaniacki, F. (1918), *The Polish peasant in Europe and America,* Boston, Badger.

Thurstone, L. L. (1932), "The measurement of social attitudes", en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, núm. 26, pp. 249-269.

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. (*Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947-1956.)

Tuomela, Raimo (1977), *Human action and its explanation*, Dortracht-Boston, D. Reidel Pub. Co.

Villoro, Luis (1969), "De la distinción entre 'estar cierto' y 'saber' ", en *Crítica*, vol. III, núm. 9, pp. 33-58.

Villoro, Luis, (1970), "Conocer y saber", en *Crítica*, vol. IV, núm. 10, pp. 75-95.

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.)

Wittgenstein, Ludwig (1969), *Ueber Gewissheit*, Oxford, Basil Blackwell. (*Sobre la certidumbre*, Caracas, Venezuela, Tiempo Nuevo, 1972.)

Woozley, A. D. (1967), "Knowing and not knowing", en A. P. Griffiths (comp.) (1967).

INDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS



impreso en impresora gráfica hernández
capuchinas núm. 378
col. evolución, cp. 57700
edo. de méxico
febrero de 2008